د. آمنـة بلعلى

# سيمياء الأنساق

## تشكّلات المعنى
## في الخطابات التراثية






رقم الكتاب :4524
اسم الكتاب :سيمياء الانساق
المؤلف :آمنة بلعلى
الموضوع :إعلام
رقم الطبعة :الاولى
سنة الطبع :2013م. 1434هـ
القياس :17 × 24
عدد الصفحات :249

منشورات : دار النهضة العربية
بيروت ـ لبنان

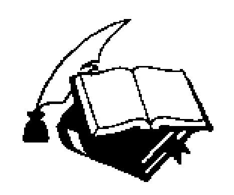
الزيدانية ـ بناية كريدية ـ الطابق الثاني
تلفون : 736093 / 743167 / 743166 - 1 - 961 +
فاكس : 736071 / 735295 - 1 - 961 +
ص ب : 0749 - 11 رياض الصلح
بيروت 072060 11 ـ لبنان
بريد الكتروني: e-mail: darnahda@gmail.com

ألفا للوثائق
استيراد وتوزيع الكتب
63. مكرر نهج فولتير س م ك قسنطينة 25001
الجزائر
الهاتف: +213.31.62.55.15
الفاكس: +213.31.62.95.93
النقال: +213.770.90.64.34
البريد الإلكتروني: alphadocumentation@hotmail.com



ISBN 978-614-402-550-5

# إهــــداء



إلى ابنتيّ سرين وعبير دوما

# تقديـــــم

## هذا كتاب فريد في بابه؛ منهجا وموضوعا وصياغة؛

1 - من المعرفة الواحدة إلى المنظومة: تقف معظم الدراسات السابقة عند حدود مجال معرفي واحد لا تتعداه، وغالبا ما تقف، في ميدان النقد السّيميائي، عند تحليل النصوص الأدبية، للكشف عن مكونات القول والبحث عن آليات التدليل، أما هذا الكتاب فقد تجاوز حالة التمركز حول النصوص الأدبية، وانفتح على نصوص من معارف أخرى بعضها قريب من الأدب وبعضها بعيد، في محاولة الكشف عن النسق الأول المسؤول عن توجيه هذه المعارف وتسيير الدلالة فيها، ولذلك فقد انشغل في البحث عن التأويل بدل الوقوف عند البحث في التدليل. ولا شك في أن الباحثة آمنة بلعلى انطلقت من فلسفة كون المعارف العربية لم تنشأ منفصلة عن بعضها بل كان يجمعها نسق واحد يعود، ربما، إلى الموجّه الديني الذي بفعل تأثيره المركزي نشأت تلك المعرف وتطورت، وما انفصالها بعد ذلك إلا لكونها قد اكتملت واستقلت بذاتها. وبهذا كان التجاوز بالخروج من المعرفة الواحدة إلى المنظومة المعرفة المتعددة. التي شملت هنا النحو والبلاغة والأصول والنقد الأدبي والتصوف، هذا الانتقال من المعرفة الواحدة الى المنظومة المعرفية المتكاملة هو مبتدأ هذا البحث ومنتهاه، وهو بحث ييسر للقارئ التعرف على أصول المعرفة التراثية قبل انقسامها إلى معارف مستقلة، وهذا أمر لا يتيسر لأي باحث أن ينجزه، لما يتطلبه من موسوعية معرفية واطلاع على خصوصية كل معرفة من حيث منهجها وغاياتها.

2-من النقد إلى الفكر: ما يميز الدراسات السّيميائية السابقة أنها كانت تشتغل بتوجيه من فكرة النقد السيميائي، ولذلك كان تركيزها على النصوص الإبداعية وما جاورها، وهذه الممارسة، رغم أهميتها في حينه والى الآن، إلا أنها تظل محدودة الرؤية تشتغل على عينات جزئية، أما الرؤية المنهجية المتبناة

في هذا الكتاب فتوسع نظرتها لتتخطى تلك الممارسة إلى ممارسة أكثر تنوعا وخصوبة وإشكالا، هي رؤية تشتغل بتوجيه الفكر السّيميائي، أي أنها تنتقل من الجزئي إلى الكلي، ومن الإجراء ذي الصلة بالأدب فقط إلى إجراء يشمل غيره، فتتخطى تلك الممارسة بحكم تعدد المجالات المعرفية المدروسة وتنوعها وخصوبتها، إلى منهجية أوسع قادرة على الاستجابة لأسئلة المادة، وتشتغل هذه المنهجية بتوجيه من الفكر السيميائي، الذي بإمكانه استنطاق النصوص العابرة للأدب، والمتعددة الهويات والآليات والغايات، والقارئ يعرف الفروق بين النحو والبلاغة والأصول والنقد والتصوف وهي المعارف المدروسة في هذا الكتاب، ويعرف كم العلامات الدالة التي تزخر بها هذه المعارف والتي يصعب على التحليل المحايث الإحاطة بها أن هو حافظ على محايثته. من اجل التخلص من عيوب المحايثة انتقلت  الدكتورة آمنة من النقد الأدبي إلى نقد أوسع يمكن أن يسمى أسماء متعددة كلها متعالية على النقد الأدبي في صيغته السيميائية خاصة، ومن الإجراء ذي الصلة بالأدب فقط إلى إجراء يقع خارجه، وهكذا فهي تنطلق من النقد السيميائي لتصل إلى الفكر السيميائي. وهذا الانتقال من النقد إلى الفكر لا بد منه للخروج من الدائرة الضيقة التي كان العمل فيها خاضعا لشروط المحايثة وإلزاماتها ومنطقها الذي يوجه البحث إلى نتائج بنيوية أصبحت مكررة وعاجزة عن تقديم الإجابات التي تطرحها السياقات التداولية لمنظومة واسعة ومتنوعة كمنظومة التراث العربي.

3-من التحليل إلى التنظير: كان لا بد للباحثة أن تختار واحدا من بين خيارات منهجية عدة في دراسة المادة المتنوّعة، وربما كان أسهل الخيارات هو خيار العرض والتحليل، وغالبا ما يعيد الكتاب بهذا الخيار المنهجي إنتاج ما في المدونات التي يدرسونها بشيء من الشرح والتحليل، ولكنها اختارت أصعبها على الإطلاق، وهو خيار التنظير، فكان ما سعت إليه الكاتبة أن تبحث عن القوانين المضمرة التي كانت توجّه تلك الخطابات من وراء حجاب، وان تكتشف

القاعدة والقانون بعد عملية تحليلية كانت تمارسها مع النص خفية وتعرض على القارئ خلاصة تلك القراءة، وإذا كان هذا الإجراء قد يسبّب إرباكا لدى القارئ الذي ينتظر نصوصا ترشده وشواهد توضّح له مصداقية القاعدة أو القانون أو النتيجة، فان الباحثة تتوقع من القارئ أن يكون قد قرأ تلك الخطابات في صورتها الخام، وله هو أن يتعرّف على الشواهد بنفسه. هذا المنهج الذي ارتأته الكاتبة ينقل البحث في الدراسات التراثية من التحليل إلى التنظير. وتلك خطوة كان لا بد أن يصلها البحث العربي في مجال الإنسانيات وإن كان متخلّفا عن ذلك إلى الآن..

4-من الخطاب إلى الخطاب الواصف: هذا الكتاب، كله، مبني على التجاوز؛ فالخطابات التي حددتها الكاتبة لموضوع كتابها هي ما يمكن تسميتها بالخطابات ما فوق أدبية وما فوق لغويه، فالنحو والبلاغة والأصول والنقد هي خطابات لم يجر الاشتغال السّيميائي عليها كما هو الحال في النصوص الأدبية نثرا وشعرا، واختيار الكاتبة لهذه العلوم الواصفة هو انتقال موضوعي ومنهجي يوسّع دائرة الموضوع والمنهج معا. يختلف الإجراء السيميائي باختلاف المتن الدروس؛ فبينما يتركز البحث في النصوص الأدبية عن الآليات المسئولة عن تشكل النص وقوانين الاشتغال الدلالي، يتركز في النصوص الواصفة على الكشف عن القوانين المستخدمة في قراءة النصوص والبحث في مدى نجاعتها. والانتقال من النص إلى النص الواصف يتطلب ليونة لدى الباحث ليس يسيرا أن تتوفر إلا عند القلة..

5-من السرد إلى الإحكام: بعض الكتابات التي تتبنىّ الإجراءات الحديثة غالبا ما يلاحظ القارئ فيها نتوءات يعلو معها ويهبط بفعل إلصاق مصطلحات في غير مواضعها أو جمع حديث بقديم مما يسبّب نشازا في اللغة الواصفة لتلك الكتابات، غير أن هذا الكتاب تخلّص من تلك المنقصة وحقّق لخطابه حالة من الانسجام والتوافق أبعدته عن الإنشائية الفضفاضة ومن الغموض المعيق، لغة ارتفعت إلى مستوى تلك الخطابات الواصفة وقدمتها بعمق وإتقان فريدين في

البحث المعاصر، ابتعدت عن السرد لتوفر لها ما أمكن من دقة وإحكام. اتكأت على المصطلح اللساني والسيميائي والتداولي والمنطقي بطريقة متناغمة. حقا أن القارئ يقف معجبا بهذه اللغة المحكمة.

وأخيرا..

لقد شهدت هذا البحث وهو يولد فكرة فكرة وكم كنت أشفق على الكاتبة، كنت أخشى عليها الغرق في جزئيات التراث العربي، ومباحثه العصيّة كالنحو والبلاغة وعلم الأصول، لكنها، بوعي منهجي رصين، تخلّصت من ذلك، وتمكنت من اكتشاف الثابت في هذا التراث وأمسكت به وتوصّلت إلى القوانين التي تنتظمها والنتائج التي صدرت عنها.

الكتاب كله نتائج، لقد أعفت الكاتبة القارئ من قراءة لا داعي لها، وقدمت له ما لم يقله التراث، وحدّدت له آليات التفكير في هذا التراث. ربما كان ينقص هذا الكتاب فصل ختامي يجمع شتاته في قاعدة واحدة، ولكن الباحثة كانت تدرك ذلك، فقد أخبرتني أن الكتاب مشروع سوف يتناول في كتب أخرى معارف لم تتناولها هنا كالتصوف الذي ختمت به الكتاب والتفسير والمعجمية وغيرها وبعدها ستصل إلى خلاصة نهائية...

هذا كتاب رائد ومؤسّس، ولذلك قلت عنه: هذا كتاب فريد في بابه ...

**د. عبد الله العشي**

**باتنة في 4 شوال1432**

**سبتمبر 2011**

## مقدمة

# نحو وعي نقدي لقراءة التراث

عندما نعاين طرائق تحصيل المناهج النقدية المعاصرة وإشكالات التلقي المتعلقة بخصوصية هذه المناهج المرتبطة بخلفيات معرفية وثقافية غربية، نرى أثر ذلك في التوجهات التي راهنت على التّحصيل الأمين والآلي لهذه الثقافة النقدية، كما نرى أثره في إسهاماتها المختلفة في تأسيس هوية مغايرة لنصوص إبداعية يتّخذ أصحابها من بعض الأطروحات كقضية انمحاء الأجناس الأدبية، والكتابة ما بعد الحداثية، وكذا استراتيجيات التفكيك، ورفع لواء الموضوعية العلمية، معاول لإثارة أسئلة لم تكن قادرة على الاستجابة لهموم القارئ العربي، بل إنها ساهمت في تنميط النقد والإبداع على حد السواء وخلقت فجوة بين تحصيل هذه الثقافة وتوصيلها إلى المتلقي العربي.

ليس غريبا أن يشكو القراء والنقاد كثيرا من وضع النقد العربي المعاصر ويصفونه بالمأزوم، ويتعاملون معه، بالتالي، بوصفه حالة مرضية؛ حيث أرجع بعضهم أسباب هذه الأزمة إلى غموض خطابه إلى درجة يفقد فيها وظيفته الإبلاغية ودوره في التوصيل، وأرجعها البعض الآخر إلى اضطراب مصطلحه واختلافه من متن إلى آخر، ليصل الأمر إلى حد الشك في مصداقية اللغة النقدية وجديتها. كما أرجعها آخرون إلى هيمنة الثقافة الغربية عليه، وهو أمر يجعل القارئ في موقع الغريب وغير المعني. وكثير منهم أرجعها إلى عجز هذا النقد عن إقامة علاقة سليمة مع الواقع العربي بمكوناته التاريخية ومعطياته الحاضرة.

إن وجهات النظر هذه وسواها، تعود إلى إشكال مركزي واحد هو عجز الخطاب النقدي عن بناء علاقة اتصال سليمة مع الثقافة العربية ومتطلبات القارئ المعاصر واحتياجاته الجمالية والمعرفية؛ وهو إشكال تاريخي، بمعنى أنه نتاج

طبيعي لسيرورة الثقافة العربية، ولكن هذه الطبيعية لا تعني الصحّة والسّلامة فهي بمعنى أدق تصف الحالة ولكن لا تبرّرها. فالحداثة أمر حتمي ولكنها لا تغرس بالقوّة ولا بإهمال الشروط الثقافية للمجتمعات، ولا تصدر كلها من خارج السياق الثقافي لأي منها لأنها عند ذلك ستظل غامضة، وتفقد القدرة على أداء وظيفتها التي هي التحديث.

إننا هنا أمام إشكالية تحتم علينا البحث عن كيفية مقاربتها، وبالتالي من أي مدخل منهجي يجاب عن أسئلتها؟ وما السياق الذي يستحسن وضعها فيه؟ وهل يكفي أن نظل فريقين متناقضين أحدهما يكتب والآخر يتهم؟ والأهم أخيرا كيف نجعل الأدب والنقد الأدبي العربي يؤديان وظيفتيهما: التقنية والثقافية على السواء؟ وكيف يمكن أن يتلقى القارئ العربي نقدا دون أن يضطر لوصفه بالمأزوم؟ كيف يمكن أن ينشئ الناقد العربي نقدا موصولا بتراثه وواقعه في الوقت الذي لا ينفصل عن سياقاته العالمية، وكيف يمكن صياغة وجهة نظر تنحو نحو وعي نقدي معاصر لتأصيل الهوية؟

من أجل الوصول إلى صياغة وجهة نظر تعيد للنقد الأدبي العربي وظيفته في التحصيل والتوصيل والتأصيل بمنطق المفكر طه عبد الرحمن، ينبغي أن يطالب هذا النقد بأن يكون حديثا يؤدّي دورا تقنيا ومنهجيا إلى جانب دوره النظري الفلسفي.ونشير في هذا المقام إلى هذه الإشكالية من منطلق القضية ذاتها ومن طبيعة نتائجها. وهي القضية المرتبطة بطرق تحصيل مختلف المناهج.

لقد وضعتنا المناهج المحايثة في وهم مضاعف، شقّه الأوّل: حين أوهمنا من نقلوها إلينا أنها البديل المنهجي الأمثل، وأشاعوا بيننا أن ليس في تراثنا مناهج ولا نظريات، أما شقه الآخر: فوقعنا فيه حين انجررنا خلف توهّمهم بأن الشعر لا يصلح لها أو لا تصلح له؛ وإذا كان الوهم الأول ناتجا عن قصور في فهم بقية النظريات وعطاءاتها المفاهيمية والمنهجية، فإن الوهم الثاني ينمّ عن معارضة إرادية للشعر ذي الطبيعة الإشكالية، لأنّ اللغة الشعرية تستدعي

جهدا لإدراك كيفية تجلي اللحظات الزمانية في الخطاب الشعري، ولا ترضى بالإجراءات الشكلية، إذ ينبغي تناولها من جميع الزوايا النفسية والاجتماعية والسياسية وغيرها؛ لأنها نتاج شبكة معقدة من الظروف والسياقات المختلفة المتصلة بثقافة معيّنة.

إن فهم الظواهر والنظريات والمناهج فهما جيدا لا يتأتّى باختزالها، والتركيز على بعض جزئياتها، ففهم الجزئيات عادة ما يرتبط بإدراك الكلّي الصّادر عنه أو الناتج منه، كما أن كثيرا من مشكلاتنا يعود إلى عدم ربط الجزئيات المفكَّر فيها بالكليات الصادرة عنها، فنحن – إلى اللحظة – لا نلبث أن نرى اتجاها أو منهجا أو جزءا من نموذج فنهتم به ونتعصّب له أكثر من واضعيه، ولعل هذا التعصّب هو الذي أنتج مشكلات في تعاملنا مع المناهج المعاصرة كالإخلال بمبدأ الشمول، والسّقوط في الانتقاء والتبعية للغرب أو الرفض.

ليس الهدف من هذه الملاحظات الدّعوة إلى إيقاف التّحصيل عن الغرب، وإنما إعادة النظر في طرق التّحصيل والتّوصيل، ولا يدخل ذلك في باب تخطئة من بحثوا في هذا المجال، وإنما هي إشارة إلى ضرورة تجاوز طرقهم في هاتين العمليتين من أجل إنتاج معرفة تأخذ بأسباب المفاهيم والظّواهر. فالملاحظ عمّا كتب في السّيميائيات منذ ثمانينيات القرن الماضي هو الاشتغال بما «لا يتعدى استعمال الآلة دون أن نرقى إلى رتبة العلم بخفي قوانين هذا المنقول كما يعلم صانع الآلة بدقيق أجهزتها»[1] في حين ما كان ينبغي هو السعي إلى إيجاد فضاء نقدي عربي يتضمّن مفاهيم وآليات تماثل ما هو موجود عند الغرب وذلك عن طريق الارتقاء بالمفاهيم الغربية التي نتداولها إلى مفاهيم منتجة وتزويدها بالخاصية الإنتاجية التطبيقية، بغية إنتاج مفاهيم جديدة دون الاكتفاء بالتمرّن فقط، ودون الخروج إلى الحديث عن قضايا وهمية أوجزئية تلهينا عن الأغراض الحقيقية.

---

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، البيضاء/ بيروت 1995، ص52.

إن هدفنا هنا، هو لفت الانتباه إلى الطريقة الرومانسية التي يتعامل بها النقد العربي الحديث مع منتجات الثقافة الغربية. لقد انبهر العقل العربي بأوروبا، وكنا نتصوّر أن هذا الانبهار - قد زال منذ زمن - ولكن يبدو أنه سيظل سائدا إلى سنوات قادمة، كما يبدو أننا سنظل نسعى إلى التّطور من الخارج، فأن نتطوّر يعني أن نستفيد من غيرنا، وحتى نستفيد من غيرنا يجب أن نكون في مستوى معرفي يؤهّلنا لذلك. وضع جدلي وجدنا فيه أنفسنا، ربما؛ لأننا اخترنا الحلول السّهلة وحاولنا القفز على التاريخ بفهمنا أن التّطور يأتي من الخارج وليس جدلا بين الداخل والخارج.

عندما نتأمّل المشهد النقدي المعاصر، مركزين على أهم التخصّصات التي تطبع هذه الثقافة النقدية، تبرز لنا مجالات البحث السيميائي التي تعبُر اليوم كل التّخصّصات، وتوسّع عناصر إنتاجها؛ فتُقام لها مراكز بحوث توجّه الأفكار والقيم، وتصاغ لها المناهج والنظريات لتوسّع من دائرة احتكاراتها.

لقد أدت عالمية العلامة، إلى تتبع تحولاتها واختراق مختلف أنساق المعرفة وأشكالها، ونتج عن ذلك زحف السيميائيات على مختلف مجالات البحث ولقد سمحت الشّروط التاريخية والثقافية والنفسية التي تمّ فيها انتقال النمط العولمي إلى المجال الأدبي العربي بانتقالها كما سمحت بانتقال البنيوية، وما قبلها وما بعدها، ويعمل هذا النمط اليوم داخل الثقافة العربية على خلق صراعات وطرح نتائج وتغيّرات أعادت السؤال حول مستقبل الثقافة المستقبِلة وكذا مستقبل هذا النمط فيها ومآل العلاقة بينهما، هل إلى تفاعل إيجابي وتجاوز للعلاقة المتوتّرة أم إلى صراع فكري؟

لقد كان هاجس السيميائيات الأساس، هو البحث عن مبادئ عامة تنتظم الأنساق الدالة، غير أنها كثيرا ما كانت تنتفض على نماذجها التي كان الهدف منها صياغة رؤية علمية استطاعت أن تطيق كل الاحتمالات؛ من النسقية إلى التاريخية إلى النفسية إلى الاجتماعية إلى الفلسفية وتكنولوجية الاتصال والرقمنة، وعلى

الرغم من أن السيميائيات تسعى –نظريا-إلى التطلع إلى مختلف الثقافات إلا أنها ظلت محتكمة في لا وعيها إلى متطلّبات الفكر الغربي، في بعدها الممتد إلى التراث الوثني اليوناني، دونما التفات إلى ما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية وحضارات أخرى، الأمر الذي يدفعنا إلى تبنيها لإماطة اللثام عن طبيعة ما جاء من تفكير العرب المسلمين في العلامة والدلالة من خلال مظاهر تشكلات المعنى المتعدّدة بتعدد أنساق الثقافة العربية من نحو وبلاغة ونقد وتصوف وعلم أصول وغيرها.

منذ بداياتي الأولى مع السيميائيات - قراءة وتدريسا -لازمتني أسئلة عديدة فحواها هو الآتي: كيف يمكن أن أنظر إلى الأنساق التراثية سيميائيا، وهل يكفي التعرّف على النظريات الغربية في مجال علم السيمياء حتى يكون الطريق يسيرا لإعادة قراءة هذه الأنساق وتشكّلات المعنى فيها؟ وبين إحساس بثراء هذا التراث، وتردّد غذّاه إنكار الجاحدين لفضل التراث أو المنبهرين بانجازات الغرب، بدت بعض الأساليب الحالية غير كافية لفتح مغاليق الإنجازات المعرفية التراثية، وخاصة تلك المقاربات التي تقدّم بين الفينة والأخرى لبعض النصوص التراثية التي بقيت في أحسن الأحوال شواهد إضافية على إنجازات الغرب لتأكيد أهمّية البحث السيميائي عندهم. ولقد كانت هناك بعض الجهود التي سعت إلى التّجزيئية والاشتغال على المضامين؛ كمفهوم العلامة أو الدلالة وأنواعهما مفصولة عن التّصورات التي أنتجتها والمجال التداولي الذي نشأت فيه، فضلا عن أنها لم تساهم في توضيح ملامح التفكير السيميائي عند علمائنا وذلك بالكشف عن الآليات التي انبثق بفضلها التفكير في الدلالة والعلامة وعلاقتها بمستعمليها؛ أي الوقوف عند المبادئ الكلية المرتبطة بتشكّلات المعنى في هذه الأنساق الثقافية.

لقد بدا لي أنه غير مجد، في هذا المقام، أن نخوض فيما خاض فيه متخصّصون حاولوا أن يبيّنوا العلاقة بين التفكير والعلامات وبخاصة اللغوية منها، فقد حسم شارل سندرس بورس الأمر حين رأى أن العلامة تمكّن من التفكير والمعرفة؛ لذلك أقر بأن ليس هناك تفكير دون علامات، بل إن ميزة الفكر

الأساسية تقتضي القابلية للتأويل، وبهذا المعنى يصبح الفكر وكأنه متوالية من العلامات. ومن العبث الإقرار أن العلامات موجودة في تفكيرنا، بل إن تفكيرنا هو الذي يشتغل داخل العلامات، مادامت العلامة تشكل الآلية الأساسية للمعرفة والعقل معاً.

حين نقول: سيمياء الأنساق نفترض أن يكون لعلماء العربية مقاصد وافتراضات واستدلالات منطقية كانت نتيجتها تلك التصورات التي كشفت عنها مختلف نماذج المعارف التي أنتجوها وشكلت مجموع المشهد الثقافي التراثي الذي نقرأه اليوم علوما تكاد تكون منفصلة كعلم النحو والبلاغة والنقد وعلم الأصول والتصوّف وغيرها، وهذا يعني أن هناك مستويات متعدّدة من نشاط العقل العربي في اشتغاله بالعلامة اللغوية ورصد تشكّلات المعنى وجهات الدّلالة واستراتيجيات تأويلها، بما أن اللغة العربية وبدءاً من النص القرآني باعتباره نصاً منتجاً، لعبت خطاباتها الواصفة دوراً مهماً في تجسيد ذلك النشاط الذي لا شك أنه تأثّر بمختلف قنوات الحياة وإكراهات قيمها الاجتماعية والثقافية.

تؤكّد لنا علاقة التفكير بالعلامات -وخاصة اللغوية منها -بأن الإنسان «لا يمكنه أن يفكر إلا بواسطة رموز خارجية، وإنه، بإمكان هذه الرموز والكلمات أن تقول له: «أنت لا تعني شيئا غير ما علّمناك، ولذلك أنت تعني فقط لأنك تقول بضع كلمات باعتبارها مؤولات لفكرك»، وبالفعل، فإن البشر والكلمات يتعلّمون بصفة متبادلة: كل إثراء معلومات لدى شخص ما يحتّم –وهو بدوره محتم-إثراء موازيا لمعلومات الكلمة... فالكلمة أو العلامة التي يستعملها الإنسان هي الإنسان نفسه، و بما أن الإنسان هو علامة، كذلك فإن تأكيد أن كل فكر هو علامة خارجية يدل أن الإنسان علامة خارجية، بمعنى أن الإنسان والعلامة الخارجية متماثلان، بنفس معنى أن كلمة homo وإنسان متماثلتان، وهكذا، فإن لغتي هي المجموع الكلي لذاتي بما أن الإنسان هو الفكر»[1]

---

1- أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت2005، ص.112.

ما افترضته هو أن علماء العربية أنتجوا معرفة سيميائية بطرقهم الخاصة، ولما رحت أبحث عن المداخل وجدتها كثيرة ومتنوعة بتنوّع الاتجاهات والمباحث المختلفة في خطابات الثقافة العربية؛ من نحو وبلاغة ومعجمية ونقد وعلم أصول وتفسير وتصوف؛ لأنها نشأت كلها وبالتوازي من أجل خدمة القرآن الكريم، غير أن طرق فهم العلامات والمعنى كانت الموضوع المشترك بين مختلف هذه التخصّصات، وقد كانت أيضا موجّهة لخدمة اللغة العربية، فأنتجت خطابات واصفة لها منظوماتها المفاهيمية والمصطلحية. وإن كانت تختص كل نسق بمقاصده، وبطريقة النظر في الظواهر العلامية والدلالية المختلفة. ومثلها مثل السيميائيات التي هي تقاطع لمختلف العلوم، حتى لم يعد هناك ما هو خاص بها وأصبحت قائمة على التغيّرات، وليس فيها من الثوابت بقدر ما فيها من مفاهيم العلوم الأخرى كالمنطق والفلسفة واللسانيات وغيرها، لذلك نرى السيميائي اليوم مهددا بأن يرى في العلامة والأنظمة الدلالية المختلفة، المفاهيم التي يستعملها وهو يصفها، حتى لكأنها أصبحت مجرّد منظومة تبحث عن نفسها، وهو إشكال يصادفنا كلما حاولنا الاقتراب من السيميائيات، فهي تبدو مضطربة في تحديد موضوعاتها من العلامة إلى النسق إلى الدلالة إلى التأويل والتواصل والثقافة والأهواء والمعرفة..إلخ، وكذا في ضبط إجراءاتها الوصفية والتأويلية المختلفة التي تعادل القدرة نفسها على إنتاج العلامات وتشكلات المعاني وتوليد الدلالات.

غير أنه وللخروج من هذه الأزمة اطمأننت لوصف أمبرتو إيكو للسيميائيات الخاصة تفريقا لها عن السيميائيات العامة التي تطرح إشكالات من مثل ما ذكر سالفا، حين يعرفها بأنها «نحو يخص نظاما معيّنا من العلامات (...) وأنحاء تعني أنها إلى جانب قواعد التركيب والدلالة تحوي أيضا على جملة من القواعد التداولية»[1] وهذا يزيح الفرضية التي تربط كل تفكير سيميائي بالفلسفة والمنطق فقط، وتجعلنا ننظر إلى الأنساق التراثية على أنها مجموعة من الأنحاء

1- أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، ص34.

أو السيميائيات الخاصة، وإذا لم يكن من النادر كما يقول أمبرتو إيكو أن نرى «أبحاثا ساذجة من الناحية الفلسفية ولكنها كشفت عن ظواهر وعن ملامح قوانين جعل منها آخرون في وقت لاحق أنظمة أكثر دقة»[1] فحريّ بنا اليوم، أن ننظر إلى تلك الأنظمة الدّقيقة التي أنتجتها مختلف الخطابات التراثية من نحو وبلاغة وتصوف وتفسير وعلم أصول وغيرها من قبل أن تنفذ الفلسفة والمنطق اليوناني إلى طرائق البحث فيها. بل إن القرآن الكريم جعل العرب يتفطّنون إلى أن هناك نظاما ونسقا من العلامات اللغوية، ولكي نفهم هذا النظام لا بد أن نتفطّن إلى أن الأشياء تقال وتعرف بكلمات مختلفة ومتشابهة أحيانا، لذلك سعوا إلى البحث عن علاقات الأشياء بالعلامات والعلامات بعضها ببعض، ثم اكتشفوا العلاقات والأنساق واستنبطوا القواعد وجرّدوا النماذج والأشكال.

لقد قام الفكر العربي الإسلامي منذ البداية على تعليل محكم، فكل شيء بقدر وبتدبّر وتفقّه، ولقد قام أُولُو الألباب بجمع العلامات والأنساق وتصنيفها ثم تحليلها من أجل استنباط القواعد التي تحكم استعمالها، واكتشفوا دور السّياق في التأويل كما اكتشفوا اختلاف الدلالات وبحثوا في كيفية تشكل المعاني وطرائق إنتاجها.

ولما كانت إعادة قراءة التراث، تستدعي الكشف عن هذه المضامين وآليات الصياغة، بحيث تبدو كل إعادة قراءة بمثابة «مطالبة النص بالتدليل على وسائله ومضامينه»[2] فهي بهذا المعنى إسهام في تطوير الفكر ذاته؛ فقد بات واضحا أن «العمل على تطوير الفكر، لا يعني بالضرورة رفض الماضي بل يعني أحيانا العودة إليه، لا لفهم ما سبق أن قيل فحسب، بل أيضا لمعرفة ما كان يمكن أن يقال، أو على الأقل ما يمكن قوله الآن (وربما الآن فقط) من خلال إعادة قراءة

---

1- م ن، ص 35.

2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ص23.

ما قيل آنذاك»[1]

ولعله -من هذا الباب فقط-يمكننا تبرير اعتمادنا على السيميائيات التي تقدم لنا الجهاز الواصف المتكامل القادر على استخلاص طبيعة التفكير في العلامات وفي أوجه الدلالة وطرائق اشتغالها، وصناعة النماذج عند علمائنا، خاصة إذا انطلقنا من بديهية أن هذا التفكير كان حول النسق اللغوي.

على هذا الأساس، فإن مبتغى سعينا في هذا الكتاب، هو إعادة تأويل المعرفة التراثية وخطاباتها باعتبارها أنساقا دالة صيّر لها أصحابها جهازا منهجيا متكاملا، ليس الهدف من دراسته هو جعله في مصاف النظريات السيميائية المعاصرة، لأن لكل واحد مجاله التداولي، ولكن من أجل الاستعانة ببعض المفاهيم المفاتيح في البحث السيميائي، وهي المفاهيم الإجرائية، خاصة، التي تمكّننا من استيعاب تراثنا وخصائص سيمياء أنساقه المختلفة، بدءا من تصوّرهم للعلامة ودور الاستدلال والتأويل في تحليل منطق العلامات اللغوية ودلالاتها، واصطناع النماذج والأشكال التي تجّسد وعيهم بأن الظواهر العلامية هي ظواهر ثقافية بالدرجة الأولى مما يعكس طبيعة تفكيرهم السيميائي. ذلك أننا عندما نقول تفكيرا سيميائيا نعني به الوعي بوجود العلامات والأنساق والقدرة على تأويلها، لأن التراث كما يقول بول ريكور «ليس حزمة مغلقة يمررها المرء من يد إلى يد من غير فتحها، ولكنه كنز نأخذ منه بملء اليدين، ونجدده في عملية الأخذ نفسها، ولذا فإن كل التقاليد تحيا بفضل التأويل»[2] بمعنى القدرة على إدراك الآلية التي نعي بها وجود تلك العلامات «فلولا أن ثمة هذا الوعي الذي تحوزه الذات والذي يسوغ التفكير مختلف عملياته، إذ أن الفكر (...) ليس أمرا آخر غير جريان الوعي في شتى أنماطه، فلولا ذلك، ما كان للوجود ليكون مدلولا عليه، ومن

---

1- أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، ص38.

2- بول ريكور صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، طرابلس، ليبيا، 2005، ص59.

ثم، ما كانت لتكون له أية دلالية: تعني الدلالية على نحو آخر أن تكون الأشياء تلبست بالأسماء، هنا تبدو لحظة التّسمية ـتسمية الأشياء»[1] وهذا دون أن ننكر بعض الاختلافات التي حالت دون تكوين نظرية مماثلة للنظرية الغربية نظرا للبعد الزمني، واختلاف الأهداف مما أدى إلى غياب الشكلنة formalisation في وصف اللغة ونقص تجريبية الفرضيات المقترحة والانفصام الموجود بين المبادئ الأساسية المعتمدة قبل التحليل وأثناءه، مثلما يرى ذلك أحمد المتوكل[2]

إن نظرتنا إلى مباحث التراث هي نظر في طبيعة اللغة الواصفة التي اصطنعها علماء العربية في فهم كيفية تشكل العلامة، وإدراك طريقة إنتاج المعنى وتبيّن السّبيل المؤدية للدلالة، وعلاقة ذلك بالمتلقي، أي وصف طبيعة الشروط التي يجب توفّرها في الكلام حتى يصبح دالا. وإن أي حديث عن هذا الأمر هو ما تتكفّل به السميائيات لتكشف عن العملية السيميائية التي هي المسافة الممثلة بطريقين متعاكستين اتجاها: حيث تمضي الأولى وهي التفكير السيمياني، منطلقة من فهم المتكلم إلى العلامة فإلى المعنى والدلالة فالنتائج. لتعود الثانية وهي الدراسة السيميائية، نكوصا من النتائج إلى المعنى والدلالة لتستقر إلى العلامة فالفهم، فنكون بالثانية قد وصفنا الأولى وقدّمنا لغة واصفة للقدرة «الإنسانية على خوض معركة اكتساب المعروف من المجهول في تصنيف يؤدي إلى تنظيم المعرفة ذاتها ويسمح لها بالتقدم، وفي نفس الوقت يساعد على خلق نظام رمزي يقترب من الدقّة المطلوبة في العلم، وذلك مع عدم إغفال الجدل بين هذا النظام والواقع المتغيّر»[3]

---

1- محمد قاري، سيمياء المعرفة المنطقية، منهج وتطبيقه، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة،2002، ص50.

2 -voir Ahmed Moutaouakil Reflexions sur Théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. Publications de la faculté des Letters et des Sciences Humaines de Rabat Maroc 1982 p276/277.

3- سيزا القاسم، ونصر حامد أبو زيد، وآخرون، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986، ص 48.

**فما هي المبادئ التي نستند إليها في نظرتنا هذه، خاصة و أن تراثنا متنوع الأنساق والمعارف والخطابات والمباحث؟ وهل يكفي أن نعطي المداخل المفاتيح التي يمكن أن تساهم في فهم طبيعة التفكير السّيميائي، أم أن الأمر يحتاج إلى معاينة متأنّية؟ وما هي المنهجية المثلى التي تكفل مقاربة التراث بما أننا -ومنذ دراسة نصر حامد أبي زيد الاستكشافية-في بداية الثمانينيات في الكتاب المشترك، «مدخل إلى السّيميوطيقا» ما زلنا نكرّر ما جاء به من أمثلة، بل إن من بيننا من ينكر أن يكون للعرب بحث سيميائي من الأساس؟**

مبدئيا يمكن القول إن السيميائيات تساعدنا في صوغ الفرضيات التالية:

1- إن القرآن واللغة العربية يشكلان «منظومة رمزية» قامت حولها كل محاولات التفكيك الهادفة إلى فهمها وتأويلها.

2- إن هذه المنظومة أنشأت معارف مختلفة تعد أنساقا دلالية قامت على افتراضات ومقاصد وأنتجت تصورات وآليات للوصف والتحليل.

3- يمكن أن ننظر إلى هذه الأنساق الدلالية على أنها خطابات أو نتاجات فكرية تتفرّد كل واحدة منها بموضوع مخصوص تتمثل في مجموع تلك المعارف التي لها أدواتها وآليات أصحابها في فهم تشكلات المعنى وأوجه الدلالة. وهذا هو جوهر أي تحليل نقول عنه إنه سيميائي ما دامت مادة هذه المعارف كلها هي البحث عن الدلالة.وإن اختلفت أوجه النظر إليها كحكم شرعي أو بلاغي أو نقدي أو إبداعي.

**4- إن بين هذه النتاجات الفكرية علاقات تجعلها تلتقي في قضايا مشتركة عبّر عنها بمصطلحات متشابهة أحيانا ومتباينة أخرى، على الرغم من تشابه المقاصد والمجال التداولي للمتلقي العربي.**

**5- إن المجال التداولي جعل المعارف المختلفة تنمّي منظومة ثقافية تجسّد مبدأ المادة /الروح، الظاهر/الباطن، وغيرها من الثنائيات الدلالية التي تأسّست وفقها الثقافة العربية الإسلامية.**

**6-لا شك أن كل لغة واصفة تمكننا من تحويل الظواهر المدروسة إلى مفاهيم**

ومقولات ومصطلحات، كما أنها تملك القدرة على صياغة المفاهيم في أشكال ونماذج حري بأن توصف بالسيميائيات.

7-لا يمكن تصور أي معرفة خارج نطاق السيميائيات لسبب بسيط هو أن اللغة هي التي تجعل المعارف تقرّر القواعد لنظرياتها، وأن المنطق يعدّ رافدا لا غنى عنه في تحصيل الأدوات الإجرائية للكشف عن تلك القواعد، ومادام "الموضوع التراثي، عموما، مبنيا بناء لغويا ومنطقيا مخصوصا، ولا يمكن وصفه وصفا كافيا، ولا تعليله تعليلا شافيا إلا إذا كانت الوسائل التي تستخدم في وصفه ونقده ذات صبغة لغوية ومنطقية"[1] فلا مناص إذن من السّيميائيات لأنها الأقدر – باتساعها-على أن تشمل مقتضيات هذا التراث.

قد يرى البعض أن في تبني السيميائيات ارتباطا مبطنا بالمناهج الغربية التي يوحي كلامنا عن النقد الغربي وطرق تحصيله، فيما سبق، أنه يسقطنا في التناقض، وهذا أمر غير صحيح لأننا لا نبرره بدعوى استنبات هذه المناهج في تراثنا بقدر ما نبرّره بقول حسن حنفي بأن «المناهج موجودة في كل حضارة، أشهرها مناهج التأويل، ومناهج النظر، ومناهج الذوق، ومناهج التحليل اللغوي وغيرها في الحضارة الإسلامية»[2] والسيميائيات سعت لكي تكون العلم الذي يقف عند تقاطع العلوم جميعا، ما يجعلها قادرة على توفير المعاول الكفيلة بمقاربة مختلف المعارف؛ أي أنها توفّر لنا مفتاحا لأقفال تراثنا و«إذا فقدت الذات مفتاحها الخاص في فتح أقفال تراثها، فليس عيبا أن تستعير بكل ما تحمله كلمة «استعارة» من دلالات النقل والانتقال والنُّقلة والتحويل والترجمة والجود والعطاء) المفتاح الذي يملكه الفكر-الآخر في فتح ما انغلق وتيسير ما استعسر».[3]

---

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص21.

2-حسن حنفي من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم الأصول، ط1 دار المدار الإسلامي بيروت 2005، ج1، ص36.

3- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر المركز الثقافي العربي الرباط/بيروت 2002، ص 28.

ومن هنا، فما نهدف إليه، ليس تكرار تساؤلات تقليدية أو محاولة إعادة إنتاج أجوبة بلغة واصفة جديدة نستمدها من السيميائيات، إنما هي محاولة من أجل تأصيل المراجعة المنهجية للمعرفة التراثية في أهم أنساقها؛ لأننا على يقين بأن مراجعة خطابات هذه الأنساق لا يتأتى إلا في إطار مقولة عامة يمكن لكل مظهر من مظاهر هذه المعرفة أن يندرج فيها، باعتبار الخاصية المشتركة التي تحكم اشتغالها.

ولما رأينا أن الدراسات المتعلقة بالتراث عكفت على دراسة القوانين البنيوية لمباحثه، لتؤكد طبيعة النسق المنهجي الذي تحكَّم في الدرس التراثي عامة، فحُكم على النحو العربي بالصّورية، وعلى البلاغة العربية بالتّجزيئية، وعلى علم الأصول بالبنيوية، وعلى النقد بشكلية عمود الشعر، ارتأينا أن نلتفت إلى بعض الإشارات الواردة في هذه الجهود نفسها والمتعلّقة بارتباط المعرفة التراثية بمقتضيات المجال التداولي الذي نشأت وتطورت فيه، وكان أن وجّهت السيميائيات نظرتنا إلى الحالة الدلالية في هذه المعرفة من خلال مباحثها الأساسية التي هي»العلامة والدلالة والتأويل« وما يحتويها وما يتفرّع عنها من مفاهيم مرتبطة بعلم السيمياء المعاصر وما يقابلها في التفكير السيميائي لعلمائنا.

خصصنا لهذا الكتاب أربعة فصول، تعرضنا في الأول منها إلى حضور العلامة كموضوع في المعرفة التراثية قام النظر فيها على الاستدلال وكان الموجه الأساس لهذا النظر القرآن الكريم. وعقدنا الفصل الثاني للمعرفة النحوية باعتبار أن النحو اختص بالحفاظ على اللغة العربية، وعرجنا على المعرفة البلاغية باعتبار الصلة التي تربطها بالنحو ثم أفردنا فصلا للمعرفة الشعرية بعد أن نضجت وأنهينا مباحث الكتاب بفصل عن التحليل السيميائي للدلالة عند الأصوليين وكان تأخير الحديث عنهم لسبب مرتبط بمنهج الكتاب من العلامة إل الدلالة وليس بحكم تاريخي يفترض أن يتقدم فيه الحديث عنهم ولم يخف هذا الترتيب تداخل المعارف التراثية وختمنا بما يشبه المقدمة عن العرفانية الصوفية

أملا في استنطاق مغاليقها لاحقا.

لقد أنجز هذا الكتاب في سياق هذه الهواجس، وتحقّق بفضل الدكتور رشيد بن مالك مدير مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية الذي كُتب هذا البحث في كنفه ضمن فرقة السيميائيات والتراث التي أنشأها، فله جزيل الشكر.

وإلى أستاذي وسندي العلمي الذي نفخ من روحه العلمية في هذا البحث الدكتور عبد الله العشي من جامعة باتنة

والصديقين: الدكتور الطيب دبّة والدكتور مسعود صحراوي من جامعة الأغواط لما أبدياه من ملاحظات قيّمة أثرت البحث. والأستاذ دريسي صالح من جامعة المسيلة الذي راجع البحث لغويا.

إليهم جميعا أرفع أسمى درجات التقدير لما يقدمونه في سبيل ترقية البحث العلمي في الجزائر.

**تيزي وزو-الجزائر**

**جوان 2011**

## الفصل الأول

# الاستدلال بالعلامات في الثقافة العربية

إذا سلّمنا مبدئيا أن عملا من الأعمال يصير رمزيا إذا عبّر الإنسان من خلاله عن ثراء تجربة ما بما تحمله من إحالات إلى عوالم مختلفة، منظّما إياها في بنيات دلالية تقابلها أنظمة شكلية للتعبير، أدركنا الأثر الذي جاء به القرآن الكريم ودوره في إنتاج تجارب منظمة ومعارف وأنساق متنوعة؛ وبالتالي إنشاء معرفة رمزية لم تكن لتسمح فحسب بتسمية التجارب، بل أيضا بتنظيمها وتبعا لذلك تكوينها على ذلك النحو، جاعلة إياها قابلة للتفكير فيها والإبلاغ عنها[1] ليس على سبيل الحقيقة التي تعبر عنها بل من خلال ما ترمز له وتحيل عليه.

والقرآن الكريم باعتباره خطابا موجها لجميع الناس تتحكّمه بنية رمزية تحيل على عوالم متنوعة منها ما هو متعلق بماضي البشرية والعالم الذي تعيش فيه ومنها ما هو مرتبط بعوالم الحياة الأخرى التي يحيل عليها. هذه البنية تبدو قائمة على استراتيجية التقابل بين المادة والروح بكل ما يوحي عليه هاذان المصطلحان وما يتضمنان من علاقات (الله/البشر، البشر/البشر، البشر/الرسول، البشر/ الكون...) وتقوم على تفاعل مادي (صلاة، صوم زكاة مقابل روح، عبودية، شهادة، إيمان ....) جاءت كلها في تشكيلة رمزية كانت وما تزال قابلة لأن تكون مادة للتفكير والتفكيك، والكشف عن العوالم الخفية التي ترمز إليها ولكن وفق نظرة نسقية تتنكّر للحدس وتؤمن بالاستدلال، وبالاختلاف والتعارض، وذلك

---

1- يراجع أمبرتو ايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، (ترجمة أحمد الصمعي) ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2005، ص 323.

ما سوف يتجلّى من خلال الثنائيات المعروفة في الفكر العربي عامة من قبيل: الظاهر والباطن، والوضوح والغموض، والمجمل والمفصل، والمحكم والمتشابه، والصدق والكذب، والحقيقة والمجاز وغيرها، مما يدل على أن أهمية الكلمة لا تعرف إلا في التعارض الذي تقيمه مع كلمة أخرى، فالمهم هو النسق والنظام الذي يؤمن بوجود معنيين مختلفين في كل نظام رمزي، غالبا ما يكون أحدهما ظاهرا والآخر خفيا، وإن اختلفت صيغة الخفاء والتجلي في كل واحد. ولقد جعل نزول القرآن باللغة العربية هذه اللغة منظومة رمزية انتبه العرب إليها ووضعوا مسافة بينهم وبينها ليفكروا فيها من أجل تحليلها وتفكيكها.

أمر القرآن العرب أن يقرؤوا الكون باعتباره علامات، حيث يكفي أن يتأملوا الطبيعة ليكتشفوا الحقائق ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ **الغاشية 17/22** كما يكتشفون كيف تستطيع هذه العلامات أن تمثّل الكون بأسره، لا أن تفصّل جسم الفرس والناقة والطلل، فحسب، مثلما يرى **مصطفى ناصف**، لقد بثّ الحياة والروح في الكلمات التي كانت في الجاهلية مجرد أمارات نظرا لارتباطها بالنظرة الجزئية[1] التي ارتبطت بمتطلبات حياتهم آنذاك كوسم الإبل، والقيافة، والاهتداء بالكواكب، ونصب الأصنام وإقامة الشعائر، واستذكار المواسم وغيرها.

لقد نبّه القرآن إلى أن كل علامة وكل نظام طبيعي كوني لا بدّ أن تكون له علاقة بوجود الله، وهو الأمر نفسه الذي اكتشفه المنظر السيميائي والفيلسوف **شارل ساندرس بورس** Charles Sinders Peirce الذي رأى أنه «إذا لم نجد في خضوع الظواهر الشامل للقوانين، أو في طبيعة القوانين ذاتها ما يكفي لنبرهن على وجود كائن اسمي يتحكّم في الكون كله، فإنه يصعب القول بوجود أي دليل

---

1- يراجع مصطفى ناصف مسؤولية التأويل، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الإسكندرية مصر، 2004 ص166.

آخر على صحة هذه الدعوى»[1] ولذلك لم يكن يعتقد نوعا واحدا من الحقائق هو الحقيقة الواقعية التي يمكن اكتشافها باستخدام وسائل العلم فحسب، بل هناك الحقيقة المنطقية، وهي مطابقة قضايا الاستدلال للواقع، ويكون المنطق بذلك علم الصدق، والصدق مرتبط بالواقع لا بالفكر، وهناك الحقيقة المطلقة، وهي تعني عنده الله، ومن هنا فالواقعية ليست كامنة في العالم ذاته بل هي مفروضة عليه من الخارج، لأن الحديث عن أشياء واقعية بذاتها ليس صحيحا، لأن الله وحده هو الذي يحقق فكرة الواقعي الكامل.

لقد دعا القرآن الناس إلي التأمل في الآيات العامة للكون، أي علاماته، والطرق التي تسلك بموجبها الأشياء في الطبيعة لكي تؤثر فينا تأثيراً يؤسّس للمعتقد الذي جاء به وهو الإسلام، فسعى إلى توجيه الناس إلى نقطة واحدة تعبّر عن قانون العبودية.

وكان القرآن بمثابة مؤسسة رمزية يسعى الفكر إلى تفكيكها وإنشاء لغة واصفة لإثبات قدرته على فهمها مثل قوله تعالى: ((**قل فانظروا ماذا في السماوات والأرض/ إن في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون/ فاعتبروا يا أولي الألباب/ وعلامات وبالنجم هم يهتدون/ سيماهم في وجوههم من أثر السجود.**)) وغيرها من الآيات.

إن هذا الحضور العلامي الذي طبع الحياة الجديدة للعربي لا يكرّس المعنى بقدر ما يدعو إلى إنتاجه، وهو إعلاءٍ لدور «فعل العقل» في النَّفاذ إلى أغوار الأشياء وفقه منطق تسمية الأشياء وفك رموز المعاني والمفاهيم؛ لأن ما يهمّ هو «معرفة الكيفية التي تسمىَ بها الأشياء لا معرفة ماهياتها فما يشتهر به شيء ما إن اسمه ومظهره وقيمته وقياسه ووزنه، كل هاته الأمور التي تضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ، تصبح من شدة ما نؤمن بها مألوفة، يشجّعنا على

---

1-حامد خليل، المنطق البراغماتي عند شارل ساندرس بيرس، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1996، ص226.

ذلك تناقلها من جيل لآخر، فتصبح تدريجيا لحمة الشيء وسداه، ويتحوّل ما كان مظهرا في البداية إلى جوهر ثم يأخذ في العمل كماهية»[1] ولعل ذلك ما نستشفه من قوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾ ﴾ النجم (19 - 23)

فهذه الآيات تسمح بتكوين رؤية سيميانية شاملة عن طريق إدراك العلامة وأصنافها وطبيعة الدلالة، حيث تبرز علاقة الإنسان بالعلامات من خلال الاستدلال والتأويل، ما يجعلنا نحملها على عدة احتمالات:

- **الاحتمال الأول:** هو أن القرآن صرف العرب عن الاعتباطية التي ظلوا مشغولين بها لينقلهم إلى التعليلية وخاصة تعليل الأسماء، ومنه بدأ التفكير في دلالة الأسماء وعلاقتها بالاستعمال، فلابد أن تكون دلالة اللغة مرتبطة بالمفهوم بغض النظر عن الشيء (الحجر: اللات والعزّى)، فبما أن هناك علاقة بين الاسم والحجر (الصنم) وبما أن وظيفتها هي التّمثيل فقط، جاءت الآية لتدعو إلى تجاوز التمثيل إلى المفهوم؛ لأنه لا وجود لعلاقة بين مفهوم كل من الحجر والشجر (وهي مسميات اللات والعزى) وتصوّر الله، أي أن الله لا يعدّ من الاحتمالات التي ينطوي عليها موضوع العلامة، حتى يكون الذهن قادراً على أن يختاره، مما يوحي بأن التفكير الجاهلي عبّر عن قصور علامي، يرتبط أساسا بطبيعة العلاقة التي يقيمها الفكر في إنتاج العلامات، حيث اكتفى بتلك التي لا يُبذل جهد كبير في تأويلها، فلا يوجد تعليل بين اللات والحجر الذي تمثّله، مما يعني أنها ضرب من الأسطورة.

يؤكد القرآن إذن صفة **التعليلية**، وهي دعوة لجعل اللغة طريقا لمعرفة الله

---

1- عبد السلام بن عبد العالي، هايدغر ضد هيجل، التراث والاختلاف، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 26، نقلا عن نيتشه، ص58.

وآياته، ومن ثمة، إعادة صوغ معرفتنا بهذا الكون الذي فيه من الآيات ما يجعل الإنسان يندمج فيه، ويتفاعل معه، على نحو يسمح بتمثّله وتأمل جريان الدّلالة فيه. هذا التأمّل الذي يتمّ باللغة وداخل اللغة على الرغم من ارتباطه بالخارج الذي يمكن أن يقابل التأمل ذاته. وهي إشارة إلى علاقة الوجود باللغة و إلى أسبقية أحدهما على الآخر أو خروجه عنه، كما أنها إشارة من جهة أخرى إلى دور اللغة في عملية الخلق والإيجاد استنادا إلى الهالة اللوغوسية التي ارتبطت بها. وإذا كانت الحقيقة الذهنية هي المتصوّر اللغوي العام -أو هو الكلّي العقلي الذي يتكون من جزئيات هي نفسها الأفراد الخارجية في حالة الأسماء مثلا -، فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة الذهنية، ولكل فرد خارجي مطابقة كلّ كلي عقلي لجزئياته الخارجية[1] وكأن القرآن يريد أن يؤكد أن تقديس الحجر، وهو من الظواهر الطبيعية، هو ثمرة لسوء تفسير الأسماء التي منحت لهذه الظواهر لا غير، باعتباره امتدادا لظاهرة التقديس الأسطوري والديني للظواهر الطبيعية المختلفة.

إن القرآن كنسق لغوي يجسّد العلاقة بين العالم واللغة؛ ولذلك كانت المعرفة اللغوية والنحوية على الخصوص من الأمور التي أزاحت عن اللغة هذه العلاقة الوهمية غير المعلّلة للفكر والتفكير.

**الاحتمال الثاني** ينقلنا إلى فهم الآية أيضاً على أنها إشارة إلى غياب القصد، والفكر الذي يسمح بإيجاد علاقة بين الحجر والتّسمية، الأمر الذي يجعل التّسمية تهيمن على الفكر. وإن رفع الصدفة أو الاعتباطية عن العلامة هو إقرار بأن التّسمية لا تعطي حدّ الشيء، فإذا كانت العلاقة الثنائية هي أدنى توافقية ممكنة بحيث لا يمكن أن تكون علامة دون دال ومدلول، أو بين ممثل وموضوع يربط بينهما رابط هو المؤول، فإن الربط يجب أن يكون قائما على المنطق وإلا فهي

1- يراجع توفيق قريرة، المصطلح النحوي وتفكير النحاة العرب، ط1، دار محمد علي للنشر، كلية الآداب منوبة، تونس، 2003، ص281/282.

مجرد أسماء، أي كيانات سمّوها بعدما أرادوا تشخيصها في العالم؛ لذلك، فإسناد **الاعتباطية** المطلقة إلى الدلالة يجعل الإنسان يتوه في غيابات التخمين واللامعقول، وإذا كان وجود العلامات مقيّدا بالمواضعة، فالدلالة تحصل بالاقتضاء، مثلما يرى علماء الأصول، فكأن الله يقول لهم: لقد تواضعتم فقط، أما كونها تدل فيجب أن يقتضيها العقل؛ أي لا بد أن تتمّ بقرينة عقلية، مادام التعليل يقوم على المشابهة أو المجاورة لكي تحصل الإيقونية أو القرينية، ومادام الحجر لا يسمع ولا يرى، وهم يعلمون ذلك كما حصل لقوم **إبراهيم** حين قالوا له: أنت تعلم أنها لا تسمع ولا ترى، فهذا يعني أنه ليست هناك مجاورة ولا مشابهة «**فالله ليس كمثله شيء**» ومادام يفترض أن تكون هذه التماثيل إيقونات لآلهة، والآلهة مجهولة، فكيف يمكن أن توضع إيقونة لشيء غير معروف؟

إن الإيقونات تحيلنا إلى علاقة العلامة بموضوعها، وتدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة هذه العلاقة، وهل بإمكانها أن تجعلنا نتخيّل أو نتذّكر الموضوع الغائب؟ أما إذا ما تأكد الغياب، فإن هذه الإيقونات تفقد صفتها كعلامة؛ لأن وجودها كما يقر بذلك **بورس** مشروط بعلاقة مشابهة تربط بينها وبين موضوعاتها حتى وإن كانت المشابهة على درجة كبيرة من الضعف، لذلك يمكن أن تدل الآية على أنها رموز فقدت دلالتها أو أنها علامات لها معنى لا يدل إلا على ذاته.

إذا سلّمنا أن القرآن ينفي الاعتباطية ويؤكّد التعليلية؛ فلأنّ العلامات التعليلية تكون أكثر ارتباطا بالتفكير. وأنه بإدراك العلاقات يمكن للإنسان أن ينتج ويولّد عددا لا حصر له من العلامات التي يرتبط فهمها بعمليات استدلالية، قد لا يكون للثقافة والمجتمع دور فيها إلا بما يسهّل عملية الاستيعاب والاستدلال، في حين أن العلامات الاعتباطية تفترض معرفة الظروف الثقافية التي تم إنتاجها فيها؛ ولذلك يبدو واضحا إلى أي مدى تعد الثقافة العلاماتية عند العرب نشاطا طقوسيا مرتبطا بالشياطين كما هو الحال في الشعر، فلا عجب أن يكون كل إنتاج للعلامات مرتبطا بالأسطوري، وهنا تصبح الثقافة العلاماتية سلوكا، لا يمكن التعرّف عليه

إلا بكونه مجموعة من القيم التي لا تكتسب دلالاتها إلا داخل المجتمع.

إن هذا الأمر يعيدنا إلى علاقة اللغة بالفكر حيث جعل القرآن المخاطبين يعيدون النظر في الكيفية التي نفهم بها تأثير اللغة في بناء الأنظمة الفكرية المختلفة، وفي عدم اهتداء العرب حين يمارسون للغة إلى مبدأ يضبط الاسم بالمسمّى، ووضعهم له كيفما جاء واتفق، وهذا يعني أن جعل الأسماء، وهي محمولات، دون أن تستدعي موضوعاتها ودون وجود أي التحام بين الأشياء والعلامات اللغوية، هو نوع من الإغراق في الاعتباطية التي تؤكد اللغة «باعتبارها حدثا عرضيا خارجيا بالقياس إلى جوهرية الفكر، أي لتؤسس العلامة تبعا للفكرة وخادمة لها»[1] وبالتالي إذا فهم العربي هذه القاعدة أمكنه ذلك أن يتنازل عن الاسم كما يتنازل عن المسمّى، ولقد حدث ذلك.

ولذلك يبرز احتمال أن الأسماء والعلامات والأنساق السيميائية ترتبط بالمؤسسة الاجتماعية والثقافية، فكأنه تعالى اتجه إلى الجاهليين مخاطبا إياهم قائلا: **فأنتم وآباؤكم** حولتم دلالة الأسماء أو الحجارة إلى آلهة بمعنى أن «الله» خلقتموه أنتم، وهذا يتطابق تماما مع ما ذهبت إليه الدراسات الأنثروبولوجية التي تفسر فكرة الله على أنها من خلق البشر.

وإذا سلمنا بهذا الاحتمال، فهذا يعني أن وجود الشيء أي المفهوم لا يكون بدون تسمية، فالتسمية هي الوجود المسبق الذي منح به العرب في الجاهلية للحجر كيانه المتمثل في كونه إلها، وهي فكرة ترى أن للكلمة «الصدارة والأفضلية على الأشياء جميعا من حيث إنها هي التي تسمّي الأشياء ومن خلال هذه التّسمية، فإنها تجعلها حاضرة أو كائنة وبالتالي، فإن كينونة الأشياء ليس لها حضور ممكن سابق على الكلمات وهذا هو معنى أن الشيء لا يمكن أن يكون، أو لا شيء يمكن

---

1-حمادي صمود ضمن كتاب «اللغة والفكر» مجالات لغوية الكليات والوسائط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية محمد الخامس، سلسلة ندوات رقم3101994، ص33.

أن يكون بمنأى عن الكلمة»[1] وهذا يعني أن اللغة هي التي تنشئ الوجود وتبنيه، وهذه مسألة جدالية تثيرها هذه الآية (إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا.....) وغيرها من الآيات حيث تبرز قضية علاقة وجود الأشياء باعتبارها سابقة على وجود اللغة أو العكس أي «هل أن للأشياء وجودا سابقا عن وجود اللغة وبالتالي يكون وضع اللغة وضعا طارئا تاليا وتكون وظيفتها الكشف عن هذا الوجود والإحاطة به وإماطة اللثام عنه ببيانه، أم أن اللغة تبني الوجود، بحيث لا شكل غير شكلها ولا إمكان لأن يكون خارجها، وعليه تكون وظيفتها الخلق والكشف وإنشاء ما تقوله إنشاء»[2]

يرتبط هذا الطرح بفكرة **هيدغر** حول التمركز العقلاني (اللوغوس) الذي هو تمركز ميتافيزيقي، ويحاول الفكر البشري فيه دوماً مضاهاة العقل الكلّي في الإحاطة واحتواء الحقائق والأشياء، وذلك من خلال ربط الكلام المباشر بالروح، وهذا ما تخبرنا به الكتب المقدسة كتقديس الرابطة بين فعل الكينونة وكلمة كن فيكون[3] ومن هنا يرى **ريتشاردسون**، أن ماهية اللغة بالنسبة **لهيدجر**، «لا ينبغي عنها من جهة الصوت أو المعنى، وإنما من جهة الهوية التامة بين القول والإظهار، وهذا التصوّر يصبح واضحاً تماماً عندما يفسر ما يفهمه **هيدجر** من الاسم والتسمية، بمعنى إظهار وبسط موجود ما في المجال المفتوح على ذلك النحو الذي يكشف فيه الموجود على نحو ساطع عما يكون عليه»[4]

إن المتأمل في الآيات السالفة الذكر تتراءى له ثنائية لا انفصام فيها يتمثّل طرفها الأول في أسبقية المسمّى على الاسم، والثاني في أن الاسم شرط لوجود

---

1- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص52.

2- حمادي صمود، اللغة والفكر، ص43.

3-يراجع جاك دريدا الكتابة والاختلاف، ترجمة فاضل جهاد، تق: محمد علال سيناصر، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص59

4 - سعيد توفبق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص57/58.

المسمّى، ولذلك نرى أن القرآن قد أعطى أهمية للتسمية في مواضع مختلفة مثل قوله تعالى: (**هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً**) فالذكر يكون بالاسم، والنفي كان للتسمية وليس لكونه شيئا لأنه سابق على التسمية، والذكر حدث بتسميته إنسانا؛ أي بجعله إنسانا وذلك بنفخ الروح فيه، وهذا من خصوصيات العقل الكلي، الذي باستطاعته الإحاطة والخلق بالتسمية، غير أن العرب حاولوا أن يمارسوا ما يشبه هذه الكلية قبل الإسلام وحتى بعده، وتجلى ذلك في ولعهم بالتّسمية والأسماء، فراحوا يتبارون في جمع أكبر عدد من الأسماء للشيء الواحد ثم ينشئون كتبا أقاموها على تسمية الأشياء، والحيوان والإنسان والطبيعة وغيرها، مما ينطبق على صنيعهم ذلك قول **هيدغر** السالف الذكر الذي جعل من التسمية كشفا للموجودات بطريقة أفضل ما يكون عليه الكشف، من أجل الإحاطة الشاملة والاحتواء، حيث كانت كتب الألفاظ والمفردات والموضوعات تعبيرا عن التّصور الذي بنى العرب عليه تصورهم للأشياء وللوجود بواسطة اللغة بوصفها الأعجوبة التي أطل العرب من خلالها على العالم على حد تعبير **علي حرب**[1] بما في ذلك تصورهم لله، مما يؤكد أن «كل المثل والأنساق الفكرية والتصورات التي يبنيها الإنسان يشتقّها من اللغة حتى أنّ ما لم تَجْرِ العبارة عنه لا دليل على وجوده»[2] وهذا نوع من التصور الميتافيزيقي المتعلق بالعقل الكلي، الذي لا شك أن الله لفت انتباه العرب إليه في الآيات السالفة الذكر..

ولعل ذلك ما لفت انتباهنا عند تأملنا في قول صاحب كتاب **خلق الإنسان** كيف تستطيع اللغة أن تعبر عن حقائق الأمور ودقائقها بأسماء قد تحفظ وجودها عبر الزمن حتى ولو لم تتداول، إذ ورد في المؤلف «الولد حين يقع وليد ومنفوس ثم صديغ إلى سبعة أيام، لأنه يشتد صدغاه فيها ثم طفل وشدخ مادام رطبا، ثم

---

1 - علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1995، ص 31.

2- حمادي صمود، اللغة والفكر، ص43.

عوار إذا عجل عن الفطام، وفطيم إذا قطع عنه اللبن، فإذا انتفج وأكل فهو جَفر، وجِحْوش...فإذا بلغ سبع سنين وسقطت سنّه فهو مثغور، فإذا نبتت سنّه وعادت فهو متّغر، فإذا قوي وخدم فهو حزوّر، فإذا ارتفع قبل أن يحتلم فهو يافع وقد أيفع، فإذا قرب الحلم فهو مراهق فإذا احتلم فهو حالم، وبعد ذلك مترعرع، فإذا اتصل السّواد فهو محمّم... ثم هو شارخ وشاب إلى أن يكتهل[1]»...

فلتحديد طبيعة التغيرات التي تحدث في جسم الإنسان، عمد الكاتب إلى ترجمتها، باعتبارها علامات فيزيولوجية، إلى علامات لغوية بواسطة نقل الفعل أو الصفة، أو إزاحة وضعية معيّنة وتحويلها، لينشئ علامات لغوية تدخل في تركيب هو السيرورة الخلقية التي لا يمكن تمييزها إلا باستعمال العلامات اللغوية، فنلاحظ أنه كلما تطوّر خلق الإنسان ارتفعت السيرورة السيميائية، ولقد ترجم هذا التّطور بواسطة قواعد التّحويل المذكورة من نقل وإزاحة انبنت على تحديد الاسم (وصف وإسناد) وعكست هذه الحركية التي خلقت في إطار العلامات، فكان كل تنقّل في الزمن العمري للإنسان يقابله تنقّل داخل العلامة من خلال الانتقال من علامة إلى علامة ومن مستوى إلى آخر، وهكذا يبدو أن هذا الصّنيع ليس جمعا آليا لمصطلحات معينة، بل إن معظم الأسماء تتّخذ شكل الاستعارة حيث تستعار الصفة أو الاسم من الوظيفة والتحوّل الذي يطرأ على الإنسان في مراحل نموّه، وبالتالي تتموقع باعتبارها علامات واصفة، تعلّم بها الإنسان العربي طرائق التعامل مع العلامات. ولعل الاهتمام بها سيوصلنا إلى صيغة جديدة من المعرفة السيميائية، لا تقوم على استخراج دلالة الأشياء فقط، وعلى معاينة الصفة الخارجية للدوال، باعتبارها موضوعات مرنية أو فرجة تتكون من إيقونات وهذا ما لاحظه **رولان بارت في إمبراطورية العلامات** حيث دفعته خصوصية الفكر العلامي الشرقي (اليابان) إلى التشكيك في عالمية القيم

---

1- الإسكافي عبد الله محمد الخطيب، كتاب خلق الإنسان، تح: خضر عواد العكل، ط1،دار عمان/دار الجيل عمان بيروت 1991، ص31.

والمفاهيم السيميائية الغربية التي تقحم المعنى قسرا في الأشياء، في حين تؤخذ الأشياء والعلامات في الشرق باعتبارها علامات مرنية لها قيمتها في ذاتها[1] ومن هنا يمكن فهم سر اهتمام العرب هذا بالعلامات الذي تشهد عليه الرسائل اللغوية وكتب الموضوعات المختلفة، حيث يتجسّد هاجس الاستمتاع بالعلامات اللغوية بكل وضوح.

نخلص من هذا أن القرآن الكريم، بغض النظر عن فكرة الاعتقاد بالله، أمر أن يقرأ الكون باعتباره علامات، وحفّز على فهم هذه العلامات لمعرفة طبيعتها، كما أقر الآلية الطبيعية التي لا يمكن أن تعرف أو تفهم دلالة العلامات إلا بها. لقد نبّه العرب إلى ضرورة التفكير في بعض الظواهر التي تواجه الذات، بعدما فرض استجابة معيّنة، فقرروا أن يفكروا في القرآن باعتباره نسقا لغويا مميّزا، وينقلوه من وضع العقد إلى الحل وفك التشفير، وهذا الفعل هو أقرب إلى فعل التّحويل من أجل الإحساس بأن السّيطرة تمّت على هذه الظاهرة الطارئة، بعدما انتبهوا إلى الوظيفة المعقدة للنظام اللغوي، كما نبههم القرآن إلى وضع مسافة بينهم وبين الدلالة، فبعدما كانوا يتحدثون الكلمات، وبالجمل، استطاع التفكير أن يشحن هذا الكلام ويعرفّهم كيف تنتج الدلالة بطياته ويسير المعنى فيه ، وكيف تسمّى الأشياء، وكيف تمضي من ممارستها إلى فقهها. وسنلاحظ هذا عند الأعراب حين كانوا يسألون عمّا تعوّدوا الكلام به، فكثيرا ما كانوا يقفون مشدوهين أمام كلامهم، وكان العربي يحير في كيفية قيام المعنى بالعلامة على شفتيه، ثم كيفية إنتاج المعاني الجديدة في ذهنه، وهي أولى بوادر الممارسة السيميائية .إنه تلمس لعصب الدلالة في الكلام أي معنى أن نتكلم، وذلك من خلال إدراك العلاقات بين الكلمة والشيء، والكلمة والكلمة، والكلمة والفكر والكلمة والثقافة.

ولقد كانت استراتيجية القرآن الأولى هي إدماج الذات في عملية وعي هذه الدلالة ومصدرها، فكان أن حصل الارتباك على الرغم من أن هذا الأمر لم يكن

---

.voir Roland Barthes, l'empire des signes, seuil, paris 2005 p20 - 1

غريبا عن العرب وقد كانوا يمارسون عمليات الاستدلال في تأويل العلامات فيما عرف لديهم **بعلم القيافة**، وهو معنى استدلالي بحسب رأي **المسعودي في مروجه**، حيث يذكر أنهم تميزوا به واعتقدوا بتفرّدهم به دون غالبية الأمم وليست لسائر العرب، لأنه للخاص منها الفطن والمتدرّب الظن، وإن وجد ذلك في بعض الأمم[1] ويدلّل على ذلك بما يرويه عن **قصة أبناء نزار** الذين أشكلت القسمة عليهم بعد موت أبيهم، فركبوا رواحلهم، ثم قصدوا **نحو الأفعى الجرهمي**، حتى إذا كانوا منه على يوم وليلة من أرض نجران، وهم في مفازة، إذا هم بأثر بعير، فقال **إياد**، إن هذا البعير الذي ترون أثره أعور، فقال **أنمار**: وإنه لأبتر، قال **ربيعة**: وإنه لأزور، قال **مضر**: وإنه لشرود، فلم يلبثوا أن رفع إليهم راكب توضع به راحلته، فلما غشيهم، قال لهم: هل رأيتم من بعير ضال في وجوهكم؟ قال إياد: أكان بعيرك أعور؟ قال: فإنه لأعور، قال أنمار: أكان بعيرك أبتر؟ قال: فإنه لأبتر، قال ربيعة: أكان بعيرك أزور؟ قال: فإنه لأزور، قال مضر أكان بعيرك شرودا؟ قال: فإنه لشرود، ثم قال لهم: فأين بعيري؟ دلوني عليه، قالوا والله ما أحسسنا لك ببعير ولا رأيناه، قال: أنتم أصحاب بعيري وما أخطأتم من نعته شيئا. قالوا ما رأينا لك بعيرا، فتبعهم حتى قدموا نجران، فلما أناخوا بباب الأفعى، صاح الرجل من وراء الباب: أيها الملك هؤلاء أخذوا بعيري، ثم حلفوا أنهم ما رأوه... فقال لهم الأفعى ما تقولون؟ قالوا رأينا في سفرنا هذا إليك أثر بعير، فقال إياد: إنه لأعور، قال: وما يدريك أنه أعور؟ قال: رأيته مجتهداً في رعي الكلأ من شق قد لحسه والشق الآخر واف كثير الالتفات لم يمسه فقلت: إنه أعور، وقال أنمار: رأيته يرمي ببعره مجتمعاً ولو كان أهلب لمصع به، فعلمت أنه أبتر، وقال ربيعة: رأيت أثر إحدى يديه ثابتا والآخر فاسدا فعلمت أنه أزور، وقال مضر: رأيته يرعى الشقة من الأرض ثم يتعداها، فيمر بالكلأ الملتفّ الغض فلا ينهش منه حتى يأتي ما هو أرق منه، فيرعى فيه، فعلمت أنه شرود، فقال الأفعى، قد أصابوا أثر بعيرك،

1- المسعودي، مروج الذهب، ص171/ 172.

وليسوا بأصحابه، التمس بعيرك"[1]

تعكس لنا هذه القصة الإحساس بالعلامات، وحسن الاستدلال الذي لا يكون بالعلامات منعزلة، وإنما بالدّراية والمعرفة السابقة بالإبل؛ كيف تأكل وكيف ترعى وكيف تمشي، وما هي صفاتها. وبيّنت كيف تستطيع العلامات اللغوية أن تؤول علامات غير لغوية، فبها، فقط، تكون قابلة لكي تؤول. لقد نظر إلى **آثار الكلأ والتنقل** على أنها علامات، ووضعها أبناء نزار، بحكم معرفتهم السابقة ليستدلوا بها على طبيعة هذا الحيوان وخصوصيته وشكله وعيوبه، فاستطاعوا أن يعرفوا من أين أتى، وكيف كان يرعى وإلى أين توجّه. وإن إقامة هذه العلاقات لاكتشاف الحقيقة أو المعنى الذي وصفه **الأفعى** بالصّدق كان عن طريق الاستدلال وتأويل العلامات وهما عمليتان أجراهما الإخوة فتوهم إثرهما صاحب البعير بأنهم رأوه، وهذا نوع من المعرفة العلامية التي ترتفع بصاحبها إلى منزلة الحكماء، لأنها تمكن من معرفة العلل بل هي "ضرب من ضروب البحث، وإلحاق النظير في الأغلب بنظيره، من حيث تساويهما... وهو القياس بعينه"[2] ولقد مكنت اللغة العرب من إنتاج الطريقة التي يعقلون بها سلوكاتهم ومنشأ تصرفاتهم، بل وحتى نمط تواصل حيواناتهم، حيث تصبح فيه "اللفظة موسوعة تسع جميع التحديدات، وضوءا يمد أشعته نحو كل العلاقات الممكنة، ورمزا يحيل إلى تواريخ وذوات"[3]

لقد كان العرب بارعين في تأويل العلامات وإذا كان إدراك العالم لا يكون إلا بوساطتها -بحسب جملة الآراء المذكورة سابقا، فإن هذا عين ما نجده عند علماء العربية، وبنزوله عليهم بشبكة جدّ معقدة من العلامات اللغوية التي يعرفونها، ولا يعرفونها. لقد وفّر القرآن باعتباره نظاما كل الآليات للاستدلال على المعاني المختلفة.

---

1- المسعودي، مروج الذهب، ص108/ 109.

2-م ن، ص 173.

3- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، ص35.

ومثلما أدرك العرب أهمية الاستدلال، أدركوا فكرة النظام، فكلمه "**قام**" وحدها و "**زيد**" وحدها لا معنى لهما إلا إذا ركّبتا، وتقديم الثانية على الأولى له دلالة مختلفة على تقديم الأولى. كما أدركوا أن هذا النظام لا بد أن يقوم على سنن متّفق عليه لكي تتم عملية التّواصل، وبالتالي فهم العلامات وتأويلها وإحسان الاستدلال فيها. والدليل ما ترويه كتب اللغة من فقدان / انعدام التواصل الناتج عن سوء فهم السنن، نظرا لاختلاف القبائل.

- **زحام العلامات في الرواية:** ليس غريبا إذن أن يبرز القرآن نسقا سيميائيا بامتياز، يدعو إلى الفهم والاستدلال وإدراك العالم كعلامات، وبذلك يكون قد خلق وعيا سيميائيا سمح بإدراك العلامة وأصنافها وسيرورة الدلالة وتخوم تأويلاتها. وعندما شرع الرواة يجمعون اللغة فهموا منذ البداية أن الكلمات هي علامات لها علاقة بأشياء في الواقع، وانتبهوا إلى اللغة التي يستعملونها، فكان كمن يرسم مثلثات داخل دائرة كما يرى **إيكو**[1] واكتشف أن هناك خصوصيات جديدة للدائرة على الرغم أنه لا الدائرة ولا المثلثات بغريبة عنه. من هذه الخصوصيات المكتشفة إدراكهم أن الكلمات تحيل، ولم يكن من قبل هناك إحساس بالفرق بين الكلمة وما تحيل عليه، وأدركوا أنها تحيل بطرق مختلفة، فما عند قريش ليس هو نفسه ما عند تميم أو قيس، وبإدراك العلاقة بين العلامات والأشياء تشكّل لديهم وعي بأن العلاقة تقوم على الإحالة والإحالة هي نوع من الاستدلال والتأويل. ولذلك كان الانشغال الأساس عند أصحاب الرواية فيما إذا كانت الكلمات يشار بها إلى الأشياء أو أن الأشياء هي التي تحيل إلى ما يمثلها من علامات. وكانت أسئلة رواة اللغة للأعراب: **كيف تسمّون هذا؟** أو **ماذا تعني كلمة كذا عندكم؟** علامات تدل بدورها على إدراك مغاير للغة باعتبارها نسقا من العلامات. وفي وقت لاحق عرف علماء العربية أن إنتاج العلامات، قام على تصوّر للنظام وكلية النسق، ويصوّر لنا **ابن جني** ذلك بقوله: "اعلم أن واضع اللغة لما أراد صوغها، وترتيب

---

1- يراجع ، إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، ص49.

أحوالها، هجم بفكره على جميعها، ورأى بعين تصوّره وجوه جَملها وتفاصيلها"[1]

لقد شغل العرب زحام العلامات اللغوية فعكفوا على البحث عنها وعن علاقتها ببعضها، وبالمعنى وبطرق استعماله وخاصة خلال القرن الثاني الذي عرف تصنيف الظواهر العلامية المختلفة من **ترادف وتضاد ومشترك وغريب ومهجور** وغير ذلك من المصطلحات التي تعكس جهدا وطريقة معيّنة للغوص في كلام العرب، وحصر التغيّر في العلامات من أجل معرفتها وتصنيفها وتوجيه الفكر نحو العلاقات التي تجمعها، ثم تجريد مصطلحات لكل صنف ومن ثمة إنتاج معرفة علامية سمحت للنحويين بتلقيها والتصرّف فيها،كما سمحت للأصوليين والبلاغيين بالقياس عليها، فأدركوا قيمة العلامة اللغوية وعلاقتها بمعناها وبالاستعمال، الأمر الذي ساهم في نشأة الصناعة المعجمية والبلاغة بعد ذلك.

وبحثوا في كيفية تحول الكلمة إلى علامة، وأدركوا دور السياق في ذلك. من ذلك ما رواه **ابن جني** في قوله "وقد يمكن أن تكون أسباب التسمية تخفى علينا لبعدها في الزمان عنا، ألا ترى إلى قول **سيبويه**" أو لعل الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر "يعني أن يكون الأول الحاضر شاهد الحال، فعرف السبب الذي له من أجله ما وقعت عليه التسمية، والآخر لبعده عن الحال، لم يعرف السبب للتّسمية، ألا ترى قولهم للإنسان إذا رفع صوته: قد رفع عقيرته فلو ذهبت تشتق هذا، بأن تجمع بين معنى الصوت، وبين معنى (ع ق ر) لبعد عنك وتعسّفت، وأصله أن رجلا قطعت إحدى رجليه، فرفعها ووضعها على الأخرى، ثم صرخ بأعلى صوته، فقال الناس رفع عقيرته"[2] وهذا يعني أن عملية الاستدلال التي تقتضي التعرّف على السياق الذي أنتجت فيه العلامة هي عملية مرتبطة بالإنسان، وليست وليدة التأثر بالمنطق اليوناني كما يعتقد البعض.

---

1- ابن جني، الخصائص، تح محمد علي النجار، ج1، ط2، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، د ت، ص 24.

2- الخصائص ج1، ص26.

إن تحويل الكلمة إلى علامة من قبل السياق يعني إعطاء قيمة معيّنة لتلك الكلمة وإبراز شخصيتها، بالإقرار بصحّتها أولا، وأن تكون كدال منسجمة مع مدلولها بواسطة علاقة ما، وأن لا يكون لكل كلمة معنى واحد فحسب؛ لأن "المعاني التي يمكن أن تعقل (مثلما يقول الرازي) لا تتناهى، والألفاظ متناهية، لأنها مركّبة من الحروف، والحروف متناهية، والمركب من المتناهي متناه، والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى وإلا لزم تناهي المدلولات"[1] ومن هنا جاء رفض البعض للكلمات المترادفة، فالكلمة تكتسب شخصيتها كعلامة لحظة استدراجها داخل الملفوظ، حيث تعمل الكلمات التي تسبقها وتلحقها على جعلها تتلبّس معنى واحدا وتبعد عنها المعاني الأخرى[2] وهنا تكون علامة مملوءة بوساطة قرينة عقلية كما تتحقق فيها خاصية التصور الذي يحصل بفضله ربط الكلمة بتصوّر الواضع في الذهن عند إرادة الوضع لأن "الألفاظ موضوعة بإزاء الصّور الذهنية أي الصورة التي تصوّرها الواضع في ذهنه عند الوضع، وليس بإزاء الماهيات الخارجية، واستدلوا عليه بأن اللفظ يتغيّر بحسب تغيّر الصّورة في الذهن، فإن من رأى شبحا من بعيد وظنه حجرا، أطلق عليه لفظ الحجر، فإذا دنا منه وظنه شجرا أطلق عليه لفظ الشجر، فإذا دنا منه وظنه فرسا أطلق عليه اسم الفرس، فإذا تحقق أنه إنسان أطلق عليه لفظ إنسان، فبان بهذا أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية، فدل أن الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي"[3]

يدل هذا الكلام على طبيعة التّصور الدقيق لفهم العلامة وعلاقتها بموضوعها وهو ما سنجده عند الفيلسوف شارل . س. بورس حين تحدث عن دور المؤول في إنتاج علامة معادلة أو أكثر تطوراً.

---

1- السيوطي المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1986، ص41.

2 -voir A.Moutaouakil, p146.

3- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1ص 42.

لا شك أن جمع اللغة وروايتها لم يكن بعيدا على هذا التّصور لمفهوم العلامة اللغوية، وهو ما ساعد في وضع قواعد المعرفة النحوية؛ حيث انصب الاهتمام فيها على الدّلالة الذهنية التي هي تطوّر عن الدلالة الوضعية المرتبطة بمعرفة المفردات عند الرواة، وبالتالي أصبح للغة العربية وللثقافة الإسلامية سننهما الخاص، ولقد شاعت عبارة **طريقة العرب** التي توحي بقواعد صارمة، ثم ما لبثت أن امتلأت مناحي الثقافة العربية من نحو ونقد وعلم أصول وبلاغة بسريان هذه العدوى، وبقدر ما كان هذا الشعار يوحي بالتأكيد على ثقافة معيّنة، بقدر ما ساهم في ثروة علمية كبيرة، فأن نمارس وأن نعي وندرس شيئا مختلفا هو ضرب من الاكتشاف، ولعل أهمية هذه الثورة تتجلى في أن هذا الشعار كان قابلا لكي يوصف ويحلل ويؤول في مختلف مكوناته المختلفة، هنا يحق لنا أن نتساءل ما المقصود بالطريقة؟

إنها في البداية عملية إرجاع لنفس الكلمات، أو نفس التركيب، وقد تعني كذلك نفس الدلالات وهي تلخص قولهم «**ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب**» على الرغم أنه يمكن ملاحظة أن طريقة العرب لا تقتضي بالضرورة التواضع والاصطلاح في كل شيء؛ لأن القبائل العربية كانت لا تفهم بعضها في مواضع متعدّدة، فكيف تكون طريقة العرب ولا تؤدي وظيفة التواصل؟

لا شك أن التواصل كان في الاشتراك في مقولات النظام والبنية والقواعد العامة، أما الدلالة فأمرها مشروط بالعلاقة العقلية وما يفرضه العرف الثقافي والاجتماعي، **فطريقة العرب** ترسّخت لإثبات قواعد كانت موجودة ولكنها لم تكن معروفة، وحتى وإن كانت تشير إلى نوع من الصورية الغائية على حد تعبير **تمام حسان**[1] أو السنن، فإن السنن «حتى بصفته قاعدة، فهو مع ذلك ليس قاعدة «تغلق» بل يمكن أن يكون قاعدة تفتح وتسمح بتوليد تواردات لا حد لها، وتبعا

1- تمام حسان، الأصول، دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، نحو فقه لغة بلاغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982 ص185.

لذلك فهو مصدر لعبة ودوامه لا يمكن التّحكم فيها»[1] ولذلك تخلّلت الثقافة العربية في الرواية والنحو والبلاغة «محاولة مزدوجة تتمثّل في: المرور من الدوامة إلى السنن بهدف وقف مسارها وتحديد بنيات تتيسّر معالجتها والرجوع من السنن إلى الدوامة لإبراز أن السنن نفسه ليس يسير الاستعمال، لأننا لسنا نحن الذين وضعناه بل هو معطى يضعنا لسنا نحن الذين يتكلمون اللغات، بل اللغات هي التي تتكلمناّ»[2] لأجل ذلك طرحت مسألة القواعد، وكيف تشتغل القاعدة والأصل والفرع في ظل «**طريقة العرب**» أو «**هكذا قالت العرب**» أو «**الشاهد قوله كذا**» فتكون بذلك هذه الشعارات قد ساهمت مساهمة فعلية في إكساب النحو طابع العلمية التي تسعى إلى «شرح العلاقات بين العناصر والعلاقات بين الظواهر، كما تسعى بالكشف عن هذه العلاقات إلى معرفة كيفيات التركيب والتحليل وأداء الوظيفة»[3] وفي الوقت نفسه يكون طابع العلمية هذا وما يمثله من تجريد وصفا لما سمي **بالسليقة أو الملكة** التي عكسها شعار **طريقة العرب**، وكان من نتائج هذا الوضع أن تبلور تصوّر للموسوعة (مجموع الاستعمالات من قبائل مختلفة) في وضع المعاجم أو جمع اللغة على اعتبار أنها يمكن أن تسمح للعربي الذي يخطئ وحتى غير العربي أن يستعمل اللغة ويؤول ويولد الدلالة وينتج العلامات وذلك بوساطة عملية مزدوجة: تتمثل الأولى في اعتماد المفاهيم والمدلولات للوصول إلى الدوال التي تعيّنها، من أجل التعرف عليها والوقوف على تسميتها، وتحديد ما بينها من علاقات أو في طريقة جعل الدوال معابر إلى المفاهيم وذلك ما عكسته أنواع المعاجم التي لم يكن عملها آليا بل كان لغرض تداولي هو رصد طريقة استعمال العرب للعلامات، فكان التمييز بين المهمل والمستعمل والحقيقي والمجازي والغريب والدخيل وغيرها، وهي علامات واصفة تجسّد الغائية

---

1- أمبرتو إيكو، فلسفة اللغة. ص401.

2- م ن، ص401/402.

3- تمام حسان، الأصول ص183.

الأخلاقية في عملية التصنيف التي تنطوي على فعل كلام غير مباشر هو: **افعل هذا ولا تفعل هذا واستعمل هذا ولا تستعمل هذا وحذار من هذا**، وتكشف عن الممنوع العلامي الذي يؤكد ذلك الإرغام الأخلاقي، ليصبح بعد ذلك أول مطلب من مطالب الاستعمال الأمثل الذي تبناه الفاعل المعرفي في النحو والبلاغة وعند علماء الأصول والمفسرين وغيرهم. كما تجسد هذا الوعي العلامي من خلال الجدل الذي قام حول علاقة الاسم بالمسمّى[1] بدءا من قضية القول بخلق القرآن مع الجهمية الذين قالوا بأن أسماء الله مخلوقة مما يستلزم أن الاسم غير المسمّى، أي أن اسم الله غير ذاته وما كان غيره فهو مخلوق، وأسماؤه كذلك باعتبار أن تكلم الله وتسميته نفسه بتلك الأسماء هو بمعنى أنه خلقها في غيره لا بمعنى أنه تكلم بهذا الكلام القائم به فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه.

تعرض البطليوسي إلى الجدل القائم بين علاقة الاسم والمسمّى، أو الدال والمدلول، وهل الاسم هو المسمّى أم أن الاسم قد يحيل إلى غير مسمّاه، وتبيّن له أن الاسم والمسمّى قد يجتمعان من وجه وقد يفترقان من وجه آخر، ولذلك عرض أربعة تصورات لعرض هذه الإشكالية وتتمثل فيما يلي:

1-**الاسم غير المسمّى**: والاسم الذي يقال عنه أنه غير المسمّى هو الاسم الذي يراد به التسمية، أي العبارة التي تحمل معنى مراد يوجهه متكلم إلى متلق، كقولنا محوت زيدا من الكتاب، فإن المراد هو العبارة المعبر بها عنه، المشار بها إلى ذاته، وليس ذات زيد بلحمها وشحمها، وهذا معلوم اضطرارا.

2-**الاسم هو المسمّى**: ولا يعني هذا أن الحروف المؤلفة للاسم هي نفسها الشخص المسمّى، لأن هذه الصورة مستحيلة التصور في الذهن، ومن هنا يسقط

---

1- سنعمد في هذا الموضع إلى بسط إشكالية علاقة الاسم بالمسمى كما طرحها ابن السيد البطليوسي (521-444) وكما تمت مناقشتها مع طلبة الدراسات العليا، شعبة النظرية الأدبية المعاصر دفعة 2009/2010 قسم الأدب العربي جامعة مولود معمري بتيزي وزو، وأعرض، هنا، محاولة الطالب رابح أومودان قراءة الرسالة استنادا إلى تقسيمات شارل ساندرس بورس للعلامة.

اعتراض من يقول: إنه يلزم من القول بأن الاسم هو المسمّى أن يحترق فم من قال نار، ومن الناس من يظن أن هذا مرادهم ويشنع عليهم، وهذا غلط عليهم بل هؤلاء يقولون: اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ، بل هو المراد باللفظ، ولكن يقال الاسم هو المسمّى من أوجه ثلاثة هي:

أ- نيابة الاسم عن المسمّى في حال الإخبار عنه بدل معاينته بالحواس.

ب- إذا كان الاسم مشروطا بالمسمّى وجودا وعدما لأنهما متلازمان.

ج- دلالة اللفظ «اسم» في اللغة على المعنى الواقع تحته وهو المسمّى.

-3 **المسمّى هو التسمية:** بعدما يقر البطليوسي الحالة التي يكون فيها الاسم هو المسمّى يقرّر من جهة أخرى أن الاسم والتسمية لفظان مترادفان على معنى واحد، وتتحقق علاقة التعدية بالقياس التالي:

-المسمّى هو الاسم – مقدمة كبرى

-الاسم هو التسمية – مقدمة صغرى {التعدية

- المسمّى هو التسمية – نتيجة

غير أن المؤلف يفرد لهذه المسألة بابا من جهة اختلاف لطيف بين الاسم والتسمية يقول عنه إنه شيء يخص اللغة العربية ولا يكاد يوجد في شيء من سائر الألسنة وهو اختلاف يستفاد من جهة الصرف فالتسمية مصدر من قولنا: سميته أسمّيه تسمية، فأنا مسم وهو مسمى. أما الاسم فيدل على الألفاظ المعبر بها عن الأشياء وهو ليس بمصدر والفرق بينهما هو أن المصدر يعمل عمل الفعل أما الاسم فلا. والمعروف عند النحاة أن الفعل إذا تجاوز ثلاثة أحرف، فإنه يجوز أن يأتي مصدره على مثال مفعوله نحو قولنا:

ممزق – مصدر – تسمية = اسم

– اسم مفعول – مسمى - المسمّى هو التسمية

-4 **الشيء الواحد مسمّى من جهة وتسمية من جهة أخرى:** وهنا

يركز البطليوسي على المنطق الذي يشتغل وفقه الاسم، فالاسم لفظة تشير باستمرار إلى الجنس والنوع بحسب اعتبارات معينة يدفعنا بعضها للقول إن الاسم هو المسمّى أما البعض الآخر فيرى بأنه هو التسمية ، وذلك حسب القاعدة الآتية:

- يكون الاسم مسمى ـــ بإضافة إلى الاسم الذي فوقه
- يكون الاسم تسمية ـــ بإضافة إلى الاسم الذي تحته

ومثال ذلك قولنا عن إنسان إنه يكون:

مسمّى بإضافته لـ: "حي" لأنه يقع فوق إنسان

اسم بإضافته لـ: "زيد" لأنه يقع تحت إنسان.

يتحرّك منطق تفكير البطليوسي العلامي وهو بصدد فحص إشكالية الاسم والمسمّى وفق نسق معرفي يعبر عن وعي منطقي باشتغال مستويات العلامة والعلاقة بين هذه المستويات.

فاعتبار الاسم هو المسمّى، يعني أن الاسم (مستوى التمثيل) يشير إلى المسمّى (الموضوع) والقانون الذي يحدّد هذه الإشارة هو العلاقة بين الممثّل والموضوع، فقد تكون قائمة على الاصطلاح والعرف من أجل التواصل وهو **الرمز**، وقد تكون العلاقة معللة وفق قوانين الطبيعة كالحركة والسكون والحياة والجماد وغيرها، بحيث يكون الممثل (الاسم) ملازما للموضوع (المسمّى) من جهة المعنى، لأن معنى الممثّل مشتق من معنى موجود في الموضوع: مثّل قولنا متحرّك، فإذا بطل وجود الحركة في جسم ما بطل أن يقال عنه متحرك، وإذا بطل أن يقال عن جسم أنه متحرك بطل أن تكون فيه الحركة، والعلامة الأقرب إلى هذا الوصف هي المؤشر، وما أشار إليه المؤلف من أن الاسم هو المسمّى هو ضرب من التأويل يمكن اعتباره مجازا مرسلا.

أما ما عبر عنه البطليوسي من أن دلالة لفظ اسم هي المسمّى، ففيه إشارة إلى المؤول الذي يلعب دور الوسيط بين الممثل والموضوع، فإذا كان الاسم يثير

في الذهن معنى هو نفسه المعنى الذي يحيل إلى المسمّى اشترك كل من الاسم والمسمّى في المدلول فصارا بذلك شيئا واحدا أي الاسم هو المسمّى.

وأما الحالة التي يكون فيها المسمّى هو التسمية فإنه يستفاد من جهة الميزان الصرفي للفظة التي ينظر إليها في مستوى التمثيل على أنها ذات هيئة (صيغة المصدر) تشير إلى **كيفية** qualisigne تحتمل لاحقا أن تحيل على التّسمية (اسم هو المصدر) أو إلى المسمّى (وهو اسم مفعول) وهذه خاصية موجودة في نظام اللغة العربية، ومنطقها هو منطق اللفظ المشترك، فلما كان المسمّى والتسمية يشاركان في نفس الدال كان أحدهما بمعنى الآخر.

والوجه الأخير الذي يكون فيه الاسم مسمّى من جهة وتسمية من جهة أخرى هو صورة من صور **العلامة المقولة** décisigne بحيث نكون بإزاء قضية مركبة من **موضوع ومحمول**، يمثّل الموضوع دائما **المسمّى** في حين يمثل **المحمول اسما** لهذا المسمّى نحو قولنا: الإنسان حي. فالإنسان موضوع وهو **المسمّى**، وحي محمول وهو **الاسم**.

غير أن **العلامة المقولة** (القضية) كما صاغها **بورس** لا تكفي وحدها لتفسير هذا الوجه الأخير الذي تحدث عنه البطليوسي، إلا إذا أدخلنا مقولة منطقية تمثل قانونا محددا للعلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول، حيث ينظم هذا القانون ركني القضية فيكون الموضوع مندرجا تحت المحمول من حيث العموم، هذا العموم يحمل دلالة احتواء المحمول للموضوع على شكل تراتبية تؤسّسها ثلاث مقولات منطقية هي: **الجنس والنوع والفرد** وهو ما لم يشر إليه البطليوسي فيكون الحي مرتبطا بالجنس والإنسان مرتبطا بالنوع وزيد مرتبطا بالفرد.

وقد تتّحد تبعاً لما ذكرناه قضيتان، فنكون حينئذ إزاء علامة حجة argument تعكس قانون العموم والاحتواء المذكور أعلاه، فيكون الفرد والنوع مسميين للجنس الذي هو اسم لهما بدوره، و**النوع** اسم للفرد الذي هو مسمى له بدوره كذلك، فيحصل من ذلك أن يكون النوع اسما من جهة ومسمّى من جهة

أخرى: يكون مسمى إذا كان **موضوعا** نحو قولنا: الإنسان حي، ويكون اسما إذا كان **محمولا** نحو قولنا: زيد إنسان وهكذا.والظاهر أن الحد الأوسط الذي هو **النوع** هو الوحيد المقصود بهذه الازدواجية، أما **الجنس** فلا يكون إلا **اسما**، و**الفرد** كذلك لا يكون إلا **مسمّى**.

يتضح من هذا العرض لرسالة الاسم والمسمّى أن البطليوسي قدم وجهة نظر حول أقسام العلامة وكيفية اشتغالها، فنظر إليها باعتبارها نائبة عن الأشياء، حيث أن «ما أوجب وضع الأسماء على المسمّيات هو مغيبها عن إدراك الحواس لها، ولو كانت الأشياء كلها بحيث تدركها الحواس لم يحتج إلى الأسماء» أي أنها تمثل الأشياء في ذهن الإنسان وذلك بواسطة الاتفاق حتى تنوب الأسماء في تصور المعاني في نفوس السامعين مناب المسميات أنفسها لو شاهدوها، والمشاهدة هنا تشير إلى الخبرة والتجربة الواقعية إذ يستحيل أن تنوب علامة (اسم) عن شيء (مسمّى ) لم يُشاهد من قبل.

إن التأويل هو الذي يجيز العلاقة بين الاسم والمسمّى، فيجعل الاسم ينوب عن المسمّى أو يرادفه أو يكون هو عينه، وذلك تبعا للاستعمال وما يقصد منه. ومن هنا فالبطليوسي يلتقي مع الدرس السيميائي الحديث في ذهابه إلى أن الصوت المعبّر به ليس هو الموضوع المعبّر عنه، بمعنى أن الدال ليس هو المرجع أو الموضوع، وهو يرى أن العلامة اللغوية هي دال يثير في نفس السامع مدلولا ينوب عن موجود عيني، ومن هنا فالنظر في العلامة مناطه النظر في البعد التداولي والدلالي كدور السياق في تبيين مقصدية الشخص من التسمية، ومن هنا يمكن فهم العبارة المتكررة عنده: **(وفي ذلك ضرب من التأويل)** وهذا يدلّل على أن الثقافة العربية الإسلامية قامت على التفكير في العلامات انسجاما مع فلسفة القرآن الكريم الذي يجسّد الوساطة بين عالم المثل والكون، حيث تصبح غاية الإنسان فيه هي الحقيقة المطلقة وكل الأشياء تتطوّر باتجاه هذه الغاية، لأنها محكومة بها مادام الله هو خالقها، والإنسان يتحرّك نحو الواقعية الكاملة بمدى قربه من خالقه.

# الفصل الثاني

## النحو: موضوعا سيميائيا

عندما اقترن النحو باللحن، كان يقصد به الخوف من الغموض وخفاء المعنى. قال أبو عبيدة «لحن الرجل لحنا إذا تكلّم بلغته، ولحنت له لحنا إذا قلت له قولا يفقهه عنك ويخفى على غيره»[1] وهو الرمز الخاص، الذي اصطلح عليه فيما بعد بالخطأ، والخطأ هو حدث طارئ على العلامة، من حيث هي علامة؛ أي في جانبها التمثيلي العرفي، كأن يتغيّر حرف منها أو حركة إعرابية مما يغيّر المعنى ويخفيه، ويفقد الكلمة قيمتها في أن تكون علامة، ولذلك أصبح الوقوع في الخطأ ناتجا عن عدم تبني طريقة الأوّلين في الكلام، لأن قيمة العلامة تتجلّى في القدرة على حمايتها؛ وعندما بدأ التقعيد، نظر إلى النحو على أنه يعنى بالقواعد التي ينبغي للمتكلّم أن يراعيها كي لا يقع في الخطأ. والمقصود بالخطأ هنا، معناه الشكلي وليس المقصود باللحن الخطأ في المعنى الذي كان غائبا عن أذهان أولئك النحاة - فيما وصلنا على الأقل - من فكرهم النحوي، ومن المؤكد أن الخطأ في المعنى أشد من الخطأ في اللفظ؛ لأن ذلك يعني غياب الشيء عن الذهن، وهو نفسه مفهوم المنطق الذي كان يعرف به الصّواب من الخطأ بواسطة الاستدلال. كما يوحي من جانب آخر إلى ضرب من التعلّق بالعلامة التي صنفوا لها الكتب، والكتاب يعني: الجمع الذي يوحي بالرغبة في حماية ما نملك من أجل الوضوح الذي يعني: التعلق بالمعاني الوضعية؛ لأن الغموض يجعلنا نتخلى عن العلامات الأولى.

---

1- محمد حسين آل ياسين، الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، ط1، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1980، ص34.

بالنظر إلى النحو على أنه معرفة أو منتوج فكري بواسطة العلامات، كان للنحويين «نزوع الذهن إلى فهم الواقع الخارجي عنه من جهة، ومن جهة أخرى إلى بحث نفسه من حيث هو عمل بحث وفهم، فإن حصرنا الأمر في الجهة الثانية، لزم حصول علم يكون موضوعه فكر الفكر أو فهم الفهم، وليس ذلك إلا المنطق؛ لأنه حسب **كانط** «في المنطق، فإن السؤال هو كيف يتعرّف الفهم entendement على ذاته»[1]

كان الاستدلال هو الطريقة التي تكفّلت بمهمة التّمييز بين الصواب والخطأ في النحو وبين الحقيقة والمجاز في الأصول والبيان والغموض عند البلاغيين ولذلك كان القياس كالمجاز اللغوي «بحاجة إلى علاقة تربط بين طرفيه، إما أن تكون عقلية (كما في المجاز المرسل) أو تخييلية (كما في الاستعارة) فالعلاقة العقلية في القياس قد تكون مناسبة العلة أو «إطراد» الحكم والعلاقة التخييلية إنما تكون هي «الشبه» بين المقيس والمقيس عليه»[2]

وما دام البحث النحوي يسعى إلى استقراء قواعد من الأقوال الجارية في الاستعمال، فهذا يعني أنه كان يسعى إلى إقامة نسق، ولعل أولى دلالات النسق أن يكون دالا، ليس لأن الدلالة مفقودة في الكلام العربي مثل: **ضرب زيد عمرا**، ولكن من أجل إعادة إنتاج دلالة أخرى تتشكّل من خلال علامات هي تلك المفاهيم والمصطلحات المعروفة، وسوف يكون لزاما على منتج هذه الدلالة أن يبيّن لنا كيف نصل إلى إنتاجها بواسطة النظر في علاقة الوحدات فيما بينها، ثم إيجاد القرائن والعلل، وإدراك المقاصد، وكيفية إنتاج المعنى، وبه تكون المعرفة النحوية **موضوعا سيميائيا**، لا نكتفي بالنظر إليه نظرة محايثة بالكشف عن العلاقات الشكلية بين عناصر الجملة النحوية، ولكن باعتبار أنه من إنتاج ذات متكلمة في ظرف وسياق اجتماعيين وثقافيين معيّنين ومجال تداولي مخصوص،

---

1- محمد قاري، سيمياء المعرفة المنطقية، ص24.

2- تمام حسان، الأصول، ص169.

ومن هنا تتأكد الدلالة الاجتماعية والثقافية من حيث هي جزء من هذه الممارسة الدالة على الرغم من أن **الرؤية الغالبة** على النحاة البصريين بعد الخليل بن أحمد هي الرؤية المحايثة التي كان همّها الكشف عن العلاقات الشكلية داخل التركيب ومطاردة الحركات الإعرابية التي صارت هاجسهم الأكبر. **فسيبويه** «نبّه في كلامه إلى مقاصد العرب، وأنحاء تصرّفها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، ونحو ذلك، بل بيّن في كل باب (من الكتاب) ما يليق به، حتى أنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ في المعاني»[1] ونلاحظ ذلك خاصة في الأبواب/الصفحات التي يكون فيها تحليله وظيفيا، في حين نجده في صفحات أخرى من الكتاب لا يعتمد فيها الدلالات ومقاصد المتكلمين، والتي لا يكون فيها تحليله وظيفيا.

وعندما طرحت مسألة القواعد، وكيف تشتغل القاعدة والأصل والفرع، وحلّلت الظواهر المشتركة، سمّي المستعمل قاعدة، أما الفردي فسمّوه شاذا، لأنهم قاسوا على الجماعي، وكانت قضية السنن ضرورية «فالسنن اللغوي، بما أنه يمكّن من التعرّف على المقولات المعجمية، وبما أنه يقحم قواعد مقولات فرعية وانتقاءات تقييدية، فهو قادر على أن يميّز بين جمل سليمة التكوين وجمل رديئة التكوين، ومن ناحية أخرى يسمح على مستوى البنية السطحية بتغيرات في البنية العميقة»[2] وهذا يعكس الإحساس بالقاعدة والنظام، ومن ثمة الإحساس بأنه من أجل إيجاد القاعدة واكتشاف النظام لا بد من أن تكون الظواهر قابلة للملاحظة والتحليل والفهم وإنتاج معرفة أي: قابلة للوصف، وهي ما اختزلت في قولهم «النحو كله قياس» ويرى ابن الأنباري أن القياس على ثلاثة أنواع أو درجات (قياس العلة وقياس الشبه وقياس الطرد، وأن أفضل القياسات جميعا

---

1- عبد العزيز احميد، أثر المرجعية الحديثية في المصطلح السيبويهي، مجلة دراسات مصطلحية، العدد الأول 2001 مجلة معهد الدراسات المصطلحية، فاس المغرب، ص145/146.

2- أمبرتو إيكو، فلسفة اللغة، ص 217.

هو قياس العلة «وأعلاها شأنا وأجدرها بالقبول لأنه يتضمن أوثق صلة تربط المقيس بالمقيس عليه، ألا وهي العلة، أما الشبه فهو أضعف من العلة لأنه يتعلق بالظواهر أما العلة فتتعلق بالجواهر، أما قياس الطرد فهو ضعيف لأنه يقرن بين ظواهر لا علاقة بينها أصلا وإن توهّمت هذه العلاقة»[1]. ومثلما نلاحظ فهذه أهم أنواع القياس المعروفة في المنطق وعليها أقام بورس تصنيفه للعلامات: **الإيقونة** icône التي تقوم على **الشبه**، والمؤشر أو القرينة indice التي تقوم على **العلة**، والرمز symbole الذي يقوم على **الطرد** أي الاعتباطية والمواضعة وهو نوع من توهّم للعلاقة.

فالظاهر من هذا التصنيف لأنواع القياس النحوي أن هناك منطقا معيّنا في النظر إلى العلامة التي ينبغي أن تكون قائمة على علاقة بيّنة؛ بمعنى أن تكون في خدمة التحديد والوضوح، وأن تساهم في رفع اللّبس الذي قد يتأتى من إساءة القياس.

وكان قانون الاستبدال أول وأبسط ما يمكن أن يعبّر عن هذه المعارف؛ فاستبدال الحروف وتغيير مواضعها في المعجم أنتج المعرفة المعجمية واستبدال الوحدات وتغيير مواضعها أنتج النحو، واستبدال المجاز بالحقيقة أنتج المعرفة البلاغية على الرغم من أن النظريات المعجمية العربية (وليس المدارس المعجمية) قامت كل منها على خلفية معرفية ومبررات علمية جعلتها تنظر إلى الرصيد المفرداتي العربي من زوايا مختلفة كما كانت تنظر إلى النظام اللغوي العربي نظرات مختلفة؛ فالخليل مثلا كانت نظريته المعجمية تحاول رصد الطاقة التوليدية الشاملة للغة العربية وتقسيم الرصيد المفرداتي العربي إلى: رصيد مستعمل، ورصيد مهمل ولكنه ممكن الوقوع في العربية، ورصيد مستحيل، أي تمييز ما هو عربي عن غيره في النهاية... ولابن دريد في الجمهرة نظرية

---

1-جميل علوش، ابن الأنباري وجهوده في النحو، الدار العربية للكتاب ليبيا تونس. دت. ص152.

معجمية مختلفة تقوم على أساس معرفي مختلف ولغايات مختلفة غير التي كان يتوخاها **الخليل**، و**للزمخشري** في **أساس البلاغة** رؤية مختلفة و**للجوهري** في **الصحاح** و**الأزهري** في **التهذيب** رؤية واحدة تجمعهما على الرغم من بعض الاختلافات في الرصيد المعجمي بينهما... وهكذا.

ولعل السعي إلى اكتشاف القاعدة كان دليلا على أن العرب قبلوا أن يتحرّكوا في إطار قواعد عبّروا عنها من خلال مؤسسة أنظمة نمذجة العالم المتمثل في طريقة العرب، ولذلك رأينا نظرتهم للدلالة ترتبط بالسنن الاجتماعي، وأنظمة قيم من قبيل الشرف والفخر والحسن وغيرها من المصطلحات التي ارتبطت بالدال والمدلول أو اللفظ والمعنى. وذلك من أجل ألا يقعوا في الخطأ وقد أدرك علماء العربية ذلك، فكان **أبو علي** كما يقول **الجاحظ** يرى في سبب وقوع الناس في الخطأ «لأنهم ليست لهم أصول يراجعونها ولا قوانين يعتصمون بها، وإنما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون به فربما استهواهم الشيء فزاغوا به عن القصد»[1] وهذا يعكس بطريقة أو بأخرى الوعي بالآليات الشكلية للاستدلال، ومن ذلك إدراكهم أن الأسماء هي علامات الأشياء، لذلك خصّوها بالسبق في الرتبة، لأنها أسبق رتبة في الاعتقاد «إذ كان الواجب أن يبدؤوا بالأسماء لأنها عبارات عن الأشياء، ثم يأتوا بعدها بالأفعال التي بها تدخل الأسماء في المعاني والأحوال»[2].

بعد جمع اللغة أدرك العرب «أن اللغة ليست فقط نظاما من الأدلة المسموعة بل هي، زيادة على ذلك، قوانين وأصول يعمل بها كل من يتكلّم بها دونما شعور (ويشعر عندما يعثر لسانه)[3] فعندما تحدث سيبويه عن الكلام المستقيم والكلام المحال، فكأنه حديث عن العلامات المعبأة بالمعنى والعلامات الفارغة من المعنى، فهناك كلام مستقيم من الناحية النحوية لكنه دلاليا محال ما يعني أن هذا الفصل

---

1- الخصائص، ج3، ص273.

2- م ن، ج2، ص33.

3- عبد الرحمان الحاج صالح، النظرية الخليلية الحديثة، مفاهيمها الأساسية، كراسات المركز ع4، مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية 2007، ص25.

بين النحو والدلالة هو واحد من الأسباب والظواهر الكثيرة التي أكدت للدارسين صحة اعتقادهم في النظر إلى النحو العربي نظرة محايثة تكتفي بالكشف عن العلاقات الشكلية بين عناصر الجملة النحوية دون مراعاة للدلالات والمقاصد، كما يعني تعذّر علاقة العلامات بعالمها الخارجي. فإذا كانت السّيرورة السّيميائية هي العملية التي تتحوّل فيها الأشياء إلى رموز أي النظر إلى الأشياء في علاقتها بعالمها الخارجي، فقد أدرك العرب أيضا أن العلامات لا يمكن النظر إليها في علاقتها فيما بينها فقط، ولكن في علاقتها بالعالم الخارجي كذلك. وهو الأمر الذي ذهب إليه واضعو المعاجم. فعلى الرغم من أنهم نظروا إلى اللغة بوصفها حدثا منجزا في الماضي وباعتبارها وعاء للمعاني المستخدمة من قبل، فإن هذا الاستخدام هو الذي يجعلها حيّة داخل المجتمع، لأنها لا تتحدّث عن الماضي ككتلة، ولكن كحركة وديمومة في الماضي والحاضر والمستقبل، وبالتالي فهو من صميم الحركية السيرورة. ولقد بيّن أصحاب المعاجم بهذه الطريقة كيف أن النسق العلاماتي يسكن ماضي الإنسان وحاضره من خلال تشكيله نوعا من الموسوعة التي تجعله ينتقي ويستعمل ما تفرضه الثقافة، وبالتالي، فأصحاب المعاجم لم ينظروا إلى العلامات إلا باعتبارها وحدات دلالية ثقافية، تتجه نحو غايات معيّنة أرقاها هو تجسيد حالة الانسجام في الكون أو ما سماه **بورس** بحالة المعقولية القائمة في الكون وذلك من خلال مطابقة الاستدلال لهذه الحالة والتي خلقت لأجلها السماوات والأرض. وهو الأمر نفسه الذي نجده في النحو؛ فاتباع سنن العرب في الكلام يعني إنجاز ترتيب منسجم للعلامات بمراعاة الآليات الصرفية والتركيبية، ويكون المتكلم قد أنجز نسقا يحمل، من جهة، إحساسا مسبقا بمعان سابقة تحملها العلامات هي ما يطلق عليه المعاني القديمة، ومن جهة أخرى، يحمل المتلقي على الإحساس بمعان جديدة وعلى استنتاجها، ومن هنا يكون الكلام «إحياء لمعرفة لسانية معيّنة تأتي من الكلام السابق لبشر آخرين، كانوا قد وضعوا أنفسهم وأرسوها، وأسّسوها حتى صارت ذلك الاستعداد الذي أستطيع به الآن أن أعطي جسدا كلاميا لهذا الفراغ الموجّه والذي يمثل في القصد

الدال عندما أهمّ بالكلام»[1]

وهذا ما فهمه النحويون بالفعل وما أنتجه أصحاب المعاجم وما يجعلهم منتجين لمعرفة سيميائية على الرغم من أن الحديث عن الكلمة في المعجم، والجملة في النحو هو حديث عن وحدات دلالية تنتمي إلى ما يعرف بعلم الدلالة، لكن الفرق دقيق بين العلمين: الدلالة والسيميائيات، هو الفرق بين «قول شيء ما وعنى ومثّل، لأن معارضة العلامة بالعلامة إنما هي وظيفة العلامية (السيميائية) كما أن تمثيل الواقع بالعلامة هو وظيفة علم الدلالة، والأولى تخضع للثانية، كما أن تمثيل الواقع بالعلامة هو وظيفة علم الدلالة، وينظر إلى الثانية من أجل الأولى، وإذا أردنا فإنه بالنظر إلى الوظيفة الدالة أو التمثيلية يتمفصل اللسان»[2]. وهكذا تتمفصل أيُّ معرفة سيميائياً، أي: بالنظر إلى هاتين الوظيفتين، أو هذين المستويين «فالعلامة، إذ تتكون من الاختلاف، فإن المرجع يحفظها للكون، وإن هذا المقابل الذي يشكله المرجع إزاء الاختلاف ليستطيع شرعيا بقوة أن يسمى تمثيلا»[3]

لا شك أن علماء العربية في اكتشافهم للنسق أنشؤوا منظومة سننية، كان من أولى مهمّاتها «توفير جملة مواضعات يفترض فيها أن تكون ذات أصل اجتماعي، في صيغة قواعد وتعليمات وأحكام، تتيح توجيه الرسالة لتنتج معنى أو آخر، فمثلا يمكن النظر إلى النحو في جميع الألسن على أنه ترميزة (سنن) من حيث هو تثبيت أو أنسقة لمجموعة القواعد الصرفية والإعرابية التي عندما تراعى يكون للكلام (أو لوحدة كلامية محددة) معنى مخصوص دون آخر، وذلك أنّه عندما يشتبه علينا معنى كلام (رسالة) نلجأ إلى التدقيق في احتمالات الصرف والإعراب رغبة في إصابة المعنى أو توجيهه»[4] لكي يتحقق التواصل وينجح

---

1- بول ريكور، صراع التأويلات، ص295.

2- م ن، 299.

3- م ن، ص299.

4- سيمياء المعرفة المنطقية، ص53.

الفعل المعنمي acte sémique الذي يبدأ بإرسال إشارة ما وينتهي إلى تعيين أحد الاحتمالات هو ما يقصده المتكلم، وإذا ما أخطأ المتلقي في تعيين الاحتمال المطلوب يحصل الخلل في عملية التواصل ويفشل الفعل المعنمي.

وهكذا ساهم العرب في وضع المنظومة الرمزية التي تقوم على المواضعات والقواعد والرموز التي تسمح بإنتاج المعنى وسيرورة الدلالة، كما تسمح للمتلقي بأن يشتغل دلاليا ويؤول العلامات ويدرك الدلالة من خلال ما توفره له هذه المنظومة من آليات تمكّنه من التواصل، دون أن يشعر وقد يشعر بها عندما يسيء التذكّر أو التأويل، وهي تعمل باعتبارها نظاما إذا ما فكرنا فيه أثناء الكلام يتعطّل الكلام ذاته وتتعثّر الدلالة..

إن هذه الخاصية التي تعمل من خلالها الأنساق العلامية جعلت العرب يبحثون عن أيسر الطرق التي يمسكون بها على هذه القدرة التي تؤديها الكلمات في عملية التواصل دون أن يشعر بها الإنسان، واحتاروا أمام القدرة التمثيلية لها، وحاولوا أن يفهموا إلى أي مدى يستطيع النسق اللغوي أن يمثّل الوقائع والأشياء، وكان من أهم الآليات: **توجيه العلامات اللغوية نحو المرجع**، أي نحو الأشياء والوقائع، لأنهم أدركوا غيابها أثناء عملية التواصل، فهم يتواصلون بالعلامات فقط.

لقد سعى جامعو اللغة إلى إسناد الكلمات لمسمّياتها في الواقع، فأدركوا أهمية المرجع في إمدادنا بالدلالة، وسيكون من العبث تصور أنهم قاموا بعملية جمع آلية؛ إنما كانت قائمة على تصور لوجود المرجع وعلاقة العلامات بالأشياء. هنا بدأت المسافة تتبيّن، وبرز التعيين والإيحاء اللذان بوساطتهما تم تقليص هذه المسافة، فإذا كان التعيين هو ضبط العلاقة بين الكلمات والأشياء، فإن الإيحاء هو ضبطها مع المتكلم الذي يعطي للكلمات من الدلالة ما يسمح به المجتمع والثقافة. إنها استراتيجية إدماج الذات في عملية وعي تشكل الدلالة.

ـ**صناعة النماذج والأشكال:** ترى **جوليا كريستيفا** أن الحركة الأساسية

لكل بحث سيميائي هي إنتاج النماذج[1] أي إنتاج أنظمة شكلية تكون بنيتها مشابهة لبنية نظام آخر يُنمذج فيها المدلولات بوصفها دوالا ويمكن أن تشكّل وقائع معرفية قابلة للملاحظة والتحليل والتفكيك، من حيث البحث عن مصدرها وطريقة تشكلها ودورها في النسق الثقافي وتكوين المنظومة وسر نجاحها وعلاقتها بالذاكرة وأثر ذلك على حركية الفكر وتجلياتها. فكان حريا أن يطلق على النموذج صفة العلم «الذي يستطيع الوصول إلى نسق متكامل من البناء النظري بحيث تستطيع قوانينه ونظرياته أن تغطي جميع معطياته وحقائقه، حتى مجموعة الفروض والتصوّرات والتعميمات، فإنه يحاول أن يخضعها لطرق ومناهج البحث المناسبة ويدخلها في إطار البناء التفسيري للنظرية»[2]

ولقد ولع العرب بالنموذج منذ أن جاء القرآن بلغتهم، فرأوا في الشعر نموذجا يساهم في فهم النسق القرآني، ولعلهم وجدوا في الشعر أيضا كل الخصائص التي تجعله يحقق صفة النموذج والمثال؛ لأنهم أدركوا أنه ممارسة معرفية، ذلك أن «الوظيفة الإجرائية الأساسية للنموذج تكمن في إتاحة انتقاء المعطيات والعناصر والوقائع استبقاء واستبعادا إلى درجة توشك أن تبدو متساوية في أهميتها (...) ذلك أن العالم (الوجود –الكون-الطبيعة-الأشياء) يأخذ حدوده وأبعاده أي معناه تبعا للنموذج الذي ينظر إليه من خلاله»[3] والدليل على ذلك أنهم فسّروا القرآن بالشعر.

لقد بدأت عملية البحث عن النموذج بوساطة ملاحظة كيف يستعمل العرب العلامات، فجمعوا وعمدوا إلى تصنيف ما جمعوا، وانتقوا الجامع وأهملوا الشاذ، وأنشأوا جهازا منتظما هو قواعد النحو والبلاغة وعلم الأصول مستندين في ذلك إلى خلاصة البحث في موضوع البحث المعرفي ألا وهو القرآن، وتفكيرهم في

---

1 -.voir Julia Kristeva .Recherches pour une sémanalyse éd seuil ; paris 1969 ; p29

2- محمد قاري، سيمياء المعرفة المنطقية، ص 75 نقلا عن معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975 «نظرية» ص608.

3- سيمياء المعرفة المنطقية، ص76.

آليات البحث المستمدة هي أيضا من موضوع مخصوص هو الشعر وكلام العرب وهي آليات أصيلة غير مستوردة ولا طارئة على الموضوع؛ لأنهم جعلوا من لغة الشعر الجاهلي وسيلة لدراسة لغة القرآن الكريم التي أصبحت بدورها موضوعا لنموذج المعرفة النحوية ولكن على صعيد المباني والأشكال عند النحاة في الأعم الأغلب، وعلى صعيد المحتوى والدلالة كما هو الأمر في البلاغة وتلك هي طبيعة شخصية النموذج في الثقافة العربية الإسلامية.

إن المتمعّن في النحو العربي يرى أنه أنحاء لا نحو واحد: فهناك نحو الإعراب-أي النحو الشكلي-الذي نجده غالبا عند النحاة، وهناك نحو الأساليب ومقاصد المتكلمين كما نجده عند عبد القاهر الجرجاني، وهناك نحو الدلالات والانسجام النصي أو نحو النص كما نجده عند الأصوليين. ولقد بدأ سؤالا حول كيف لا أخطئ في اللحن اللفظي الإعرابي، أي في الشكل، ولماذا يخطئ فلان؟ وبدأت البلاغة سؤالا حول كيف أفهم وكيف أبين ما أريد، وانتقل من معنى إلى آخر، وانتهى بانبثاق الموضوع العلمي الواضح الدال وتجلّي القواعد والأساليب، فكان الكلام العربي هو الموضوع. ومادام نجاح النموذج يتحقق عندما يجوز سحبه على موضوعات أخرى، كان إدراك العلاقات على الصعيد الشكلي أولى تجليات حضور الذات العارفة أمام عالم الأنساق والعلامات، فصنّفت بحسب التشابه والاختلاف، وعلى نفس الأساس صنفوا أقسام الكلم، وتمكنوا من انتزاع نوع من التفسير هو مراقبة الواضح من الأمور المدركة، وإعادة إنتاج هذه المدركات الجزئية، من أجل صياغة مفاهيم كلية ووضع مصطلحات ثم إعطاء أسماء وفصل الظواهر بعضها عن بعض، ولذلك لاحظ **تمام حسان** أن «فصل المعربات عن المبنيات بالملاحظة سبق تجريد الإعراب والبناء، وأن عزل الجمل إحداها عن الأخرى بحسب صورها وأنماطها سبق تجريد الخبر والإنشاء والطلب، وأن ملاحظة فروع الأصوات سبقت تجريد أصول الحروف أي الوحدات الصوتية (...) وأن تصنيف مباني الأمثلة المنطوقة سبق تجريد الصيغ

الصرفية كفاعل ومفعول ومستفعل، وأن ملاحظة ألفاظ المشتقات وتصنيفها سبق تجريد مادة الاشتقاق»[1] وهذا يعني أن النمذجة والشكلنة لاحقة على استعمال اللغة فهي «تدبير يتمّ خارج اللغة ويتدخل فيها لإعادة تنظيمها، أو على الأصح لتنظيمها على الابتداء إذا ما أخذنا الأمور من وجهة نظر هذا التدبير نفسه، تكون النمذجة هي إرغام اللغة على أن تكون منطقية، فاللغة بحسب طبيعتها الأولى ليست عقلانية أي تبعا لما تكون العقلانية ترتيبا وتصنيفا جافا للعالم وأشيائه، بل تبدو اللغة تلقائية كي لا نقول متوحشة، إنها فردانية متفلتة مباغتة غامضة تعبيرية اتصالية»[2] ولعل هذا ما يفسّر موقف أحد الأعراب الذي «وقف على حلقة **الأخفش** يستمع إلى حديثهم في النحو فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له **الأخفش**: ما تسمع يا أخ العرب؟ فقال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا»[3]. وهكذا استطاع علماء النحو أن ينقلوا اللغة العربية من الاستعمال المسموع من كلام العرب، إلى النظام من أجل أن يضعوا لها نموذجا، ولم يكن ذلك ليتسنّى لهم دون تحقّق تاريخي اجتماعي جغرافي «فكان لهم انتقاء من زمان امرئ القيس إلى ابن هرمة، وانتقاء في المكان وسط شبه الجزيرة) وانتقاء من قبائل الوسط (قيس وتميم وأسد وطيء وهذيل)[4] (وهناك من أضاف إليها: كنانة وبعض الطائيين لا طيء كلها).

وبقدر ما تستند النمذجة إلى السياق بقدر ما تنفصل عنه لتنشئ معرفة شمولية مجردة تقوم على القياس، فقد كان النحاة العرب «يحملون الشيء على الشيء بجامع بينهما فيستنبطون البنية التي يشترك فيها عدد من الوحدات (كبناء أو مثال كلمة) ومثل البنية التركيبية: عامل(+) معمول ثان(+-) مخصص، فهي

---

1- تمام حسان، الأصول، ص56/57.

2- سيمياء المعرفة المنطقية، ص190.

3- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، منشورات المكتبة العصرية صيدا، بيروت، د ت، ج2، ص 139.

4- تمام حسان، الأصول، ص60.

ناتجة عن حمل الأجناس المختلفة بعضها على بعض وكلها تجيء على هذه البنية العامة (وهي أعم وأكثرها تجريدا من فعل + فاعل أو مبتدأ + خبر)[1] لقد كانت هناك نمذجة قائمة على القياس والتجريد، حيث يتم بالقياس «حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه، أي أن نتائج النحو يتحتم انطباقها على غير المنقول وهو الذي لم يتناوله الاستقراء استغناء عنه بالمنقول المسموع (...) أما العنصر الثاني فهو تجريد الثوابت ... فلقد جرد النحاة الأصل والفرع والقياس والعلة والحكم والعدول والرد إلخ...»[2] و«لقد تشكّلت لديهم مكوّنات الجهاز الصوري للمعرفة النحوية من مقولات وقياس وقضايا وحدود، فجعلوا للقياس أركانا هي المقيس عليه والمقيس والعلة والحكم، وأوجدوا عناصر للاستدلال فجعلوا أدلتهم السماع والاستصحاب والقياس والعكس وعدم دليل النفي والأصل وعدم النظير والاستحسان والاستقراء والباقي»[3]. ولعل ذلك من خصائص إبداع النموذج.

لقد وجدوا في القرآن والشعر العربي القديم وكلام العرب الفصحاء مصادر نموذجية مكنتهم من الانتقال من الوقائع الخطابية (الأقوال الشعرية) باعتبارها موضوعات، إلى صياغة نموذج له أدواته وآليات اشتغاله وخصائصه.

نلاحظ أن نموذج المعرفة النحوية العربية يختلف عن الصّورنة المنطقية الأرسطية التي تتخلى عن السياق لتستبدل به النسق المغلق، فهناك عدم إغفال السياق، بل إنه حتى على مستوى الاصطلاح نجد دور المجتمع حاضرا، فالمقيس عليه مثلا أخذه **سيبويه** عن «لغة من لغات العرب وخصوصا لغة التميميين والحجازيين، والمقيس عليه هو بنية أو تركيب، يمثلان في نظره الشكل المثالي أو النموذج الذي يكون أصلا لغيره، فهو في جوهره بنية عميقة موحّدة يمكن أن تردّ إليها كثير من الأشكال بوساطة الشّبه»[4] إنها طريقة في إعادة تنظيم اللغة

---

1- الحاج صالح، ص15/16.

2- الأصول، ص61.

3- م ن، ص62.

4- المصطلح النحوي وتفكير النحاة العرب، ص233.

لاستخراج النموذج، قامت عند **سيبويه** وفق عملية تجريدية هي الآتي:

- استقراء استعمال لهجة معينة في موضوع محدد.

- الخروج منه بحكم أو بحد.

- مقايسته مع غيره من الاستعمالات المتشابهة وضمه إليه في الحكم والحد.

- النظر في بقية اللهجات فإن اتّفقت فيه من حيث القياس والحكم اعتبر ذلك قياسا «مُتَلَئِبًا» وإذا اختلفت إحداها عن الأخرى عدّ ذلك «مذهبا» أو إمكانا لهجيا آخر[1].

فالقياس ليس قياسا منطقيا محضا، وإنما هو قياس مرتبط بالاستعمال ولذلك شاعت بالمقابل مصطلحات مثل **الإجماع** كدلالة على قبول القاعدة واطرادها، وبالتالي صحّة القياس وسلطة النموذج والعكس هو **الاختلاف** أو **العدول** عن القاعدة أي الرفض، فما أجمعت عليه لغات العرب يدخل في باب **القياس**، وبالتالي **الأصل**، وما اختلفت حوله القبائل، فهو عدول مقبول واختلاف مقبول وهو **الجائز**، وما لم يقبل من عدول فهو **اختلاف** غير مقبول، وبالتالي، فهو **ممنوع**[2] وهذا يعني أن سيبويه أدرك أن نسق الفكر لن يتم دون العلامات الحاملة له، ولذلك ليس غريبا أن ترتبط النمذجة النحوية بالواقع اللغوي وبالعقل، ويعكسه التصنيف إلى **مستقيم ومستحيل وقبيح وجائز والواجب** الذي يكشف عن غائية أخلاقية، ذلك أن الرغبة المعلنة في البنية السطحية لمثل هذه المصطلحات، تكشف عن بنية عميقة وترسيمة لها وزنها في الأخلاقيات القديمة؛ «حيث تكون الفضائل نماذج للسّمو، وقادرة على نصب شواخص الحياة الطيبة، وإعطائها بنية»[3] وهذا يعني أن الكلام بما هو علامات مرتبط بالواقع، وفي الوقت نفسه يستند إلى نظام قوانين العقل، ولذلك وجدنا **سيبويه يقدّم** معيارا لمنطق الصواب الذي يعدّ

---

1- يراجع المصطلح النحوي وتفكير النحاة العرب، ص 235.

2- يراجع المصطلح النحوي وتفكير النحاة العرب، ص241.

3 - بول ريكور، صراع التأويلات، ص21/22.

مستخلصا من نشاط العقل في علاقته بالواقع، فجملة **ما حدث لي غدا** مثلا، لا علاقة لها بالصدق الذي يقتضي مطابقة مع الوجود(الواقع) كما أنها مرتبطة من حيث الغاية بالإثبات والنفي، والعلامات في ذاتها **ما حدث** و**غدا** صحيحة، ولكن في عملية إدراكهما مجتمعة، يكون **المحال**، بمفهوم سيبويه، بمعنى أن المعنى لا يكتسب صدقه إلا بقدر توافقه مع الفكر الاستدلالي؛ فجملة **أتيتك غدا**، تقتضي كل كلمة منها ما يوافق الأخرى سواء **أتيتك أمس** أو **سآتيك غدا**، وهو من صميم إدراك العلاقة بين التعقل والمعنى الذي أقام عليه تصوّره للنموذج. وهذا طبيعي جدا؛ لأن «من بديهيات الأمور أن الشيء في الوجود سابق لعلمه، واللغة، أيا كان اللسان الذي تتشكّل فيه، قد وجدت قبل أن يعقلها العقل فيضع لها علما هو علمها، فالناس يتكلمون قبل أن ينبري منهم من يستنبطون قوانين كلامهم وهذا معناه أن الاستعمال من حيث النشأة في الوجود يسبق المعيار»[1]

لقد كانت المعرفة النحوية في تصورها النظري بحثا عن النموذج وذلك من خلال «نقل اللغة من مفهوم الكلام إلى مفهوم اللسان بما هو جملة من القواعد والأحكام والمعايير»[2] التي لا بد أن تقف عند زمن معيّن هو ما قبل تشكيل النموذج؛ أي تشكّل اللسان أو النظام بعد الكلام، ولذلك أصبح كل خرق للنظام هو خرق للنموذج، وكان لا بد أن يؤدي ذلك إلى عمليتين: إما **استنساخ** النموذج الأصلي أو **تطعيمه**.

بعد استحواذ النموذج طيلة القرون الأولى، بدت المعرفة النحوية من خلاله كما يقول **عبد السلام المسدي** «كابحا لجمح التفاعل بين المؤسسة اللغوية وناموس الزمن الطبيعي، فحافز تنظيم اللغة في تاريخ الحضارة العربية هو عقائدي حضاري، فكان النحو في أصل نشأته امتثالا دينيا مذهبيا أكثر مما كان

---

1- عبد السلام المسدي، حد اللغة بين المعيار والاستعمال، الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات ع 6 الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، 1986، ص78.
2- المصطلح النحوي وتفكير النحاة العرب، ص243.

تطلّعا من تطلّعات الفكر نحو عقلنة الحدث اللساني»[1] فإذا سلمنا بالجزء الأول من كلام **المسدي**، فإن الجزء الثاني فيه نوع من المغالاة لسبب بسيط هو أن أي تطلع فكري لا بد أن يكون نتيجة امتثال عقدي ما، ومنه تكتسي المعارف أبعادها الاجتماعية والثقافية؛ لكن الذي لا يجوز إنكاره أن حصر النموذج في قرون ما قبل التقعيد هو في أحد جوانبه إقرار بسلطة اللغة أو على الأقل استعمال معيّن لها على الزمن، لكن سرعان ما بدأ الإقرار بالدور العكسي؛ أي إدراك دور الزمن وسلطته، وهو التغيير وسلطة الاستعمال، نتيجة التطور الحضاري، وتعكسه تلك الخصومات العارفة في كل المجالات ولعل أهمها في النحو نشأة المدارس النحوية. التي كانت تعبّر عن مواقف من الاختلاف وتمثّل سعيا نحو مراجعة المعيار لكي لا يكون قدر كل استعمال، وهنا يتجلى البعد النقدي لسيميائية المعرفة النحوية التي تراجع نفسها وتنقد نفسها، تجاوزا للثبات ومحاولة خلق نوع من السيرورة والحركية. ومن هنا نفهم كيف أن الخصومات العارفة هي تجاوز لثبات النموذج وإقرار بتعدّد النماذج لتنصهر كلها ضمن نسق كلي هو نسق المعرفة النحوية التي تمتاز-إلى جانب الموضوعية والشمول والاقتصاد-بعنصرين يضمنان للنموذج تماسكه هما عند تمام حسان «**عدم التناقض والتصنيف**. فإذا عرفنا أن النحو نظام تتشابك فيه العلاقات العضوية حتى يصبح بهذا التشابك «بُنى» جامعة مانعة لا يستطاع نفي شيء منها ولا إضافة شيء إليها، علمنا أن هذا النظام المحكم لا يمكن أن يتّسم بالتناقض، إذ لو تطرق إليه التناقض ما صلح للتطبيق. أما العنصر الثاني من التماسك وهو التصنيف فيكاد يبدو في جميع تقسيمات النحو بدءا بأقسام الكلم (...) إلى العامل (...) إلى المبتدأ والخبر إلخ، إذ يتضح لنا أنه لا يخلو باب من أبواب النحو من تصنيف تستعمل فيه العلاقات الوفاقية في تكوين كل صنف على حده، ثم تقوم العلاقات الخلافية بوظيفة التمييز والتفريق بين كل صنف وآخر، وهذه العلاقات بقسميها (الوفاقية والخلافية) هي التي تحكم تماسك النحو

---

1- عبد السلام المسدي، «حد اللغة بين المعيار والاستعمال»، ص 79.

باعتباره صناعة مضبوطة»[1]. رافقها جدل بين النحاة حول مسألتي الاستدلال والتأويل وهي قواعد التوجيه التي هي غير قواعد النحو التي فصّل تمام حسان فيها وبين أثرها في تعليم النحو ودورها في إثراء الفكر[2].

غير أنه لا يمكن-في هذا المجال-الفهم بأن المعرفة النحوية انحصرت في الوصف والتصنيف واستخراج الوحدات؛ لأن «اللغة أداة للتبليغ لها نظام عرفي أي نظام خاص بها متواضع عليه، فالمعرفة العلمية لهذا النظام لا تقتصر على معرفة تصنيفية تحصر عناصر اللغة بتحديد الأوصاف الذاتية وكيفية تقابلها بل تتجاوز ذلك إلى معرفة كيفية مجراها في استعمال المتكلم لها؛ لأن اللغة وضع واستعمال أي نظام. واستعمال المستعمل لهذا النظام، ولهذا ضوابط تضبط هذا الاستعمال»[3]

بدأت عملية استنساخ النموذج الأصلي من خلال الشروح وشروح الشروح والتلخيصات، ولقد قامت هذه الأفعال على حالات ثلاث: الأولى الشروح وذلك بملاحظة الفعل المعرفي في أدق تفصيلاته، والثانية تأويل الأحكام بإرجاعها إلى الأصل أو النموذج، والثالثة عندما برزت مزاحمة النموذج اليوناني فحاولوا بدءا من القرن الرابع قراءة النحو بالنموذج الفلسفي اليوناني والمنطقي وكأنها عملية تطعيم للنموذج، أو تشغيل لغة واصفة أخرى هي لغة المنطق ولعل أهم ظاهرة نشأت هي تلك الخصومات العارفة[4] التي أدت إلى زحام النموذج.

**ب-زحام النماذج والخصومات العارفة:**

لم تكن الخصومات العارفة خارج دائرة النموذج الأصل، فقد ظل النحو

---

1- تمام حسان، الأصول، ص 62.

2- م ن في الجزء الخاص بالنحو.

3- عبد الرحمن الحاج صالح، السماع اللغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، ط1، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر 2007 ص21/22.

4- أخذنا مصطلح الخصومات العارفة من محمد قاري في كتابه سيمياء المعرفة المنطقية.

يعني منطق استعمال العلامة، أي منطق النطق الصحيح؛ وهو: الوضعية المثلى على الصعيد الشكلي المتمظهر عند النحاة في سلامة الإعراب (أي الحركات الإعرابية في أواخر الكلم) والتي يمكن أن توجد فيها العلامة.أما النموذجان البصري والكوفي، فقاما على عمليات تخريج مغاير لطريقة استعمال النموذج وخاصة الكوفي منه، وذلك بتلطيف سلطة المعيار على الاستعمال ولكن استنادا إلى مبررات علمية أقرب إلى جوهر اللغة .

إن القصد من ظاهرة الخصومات العارفة «هو الإشارة إلى تلك المواجهات التي تشهدها الدوائر العارفة (علماء، باحثون، فقهاء، فلاسفة، فرق وجماعات، واتجاهات نظرية ومؤسسات وحلقات متخصصة على تنوع اهتماماتها وحقولها) والتي تقوم حيث يوجد على الأقل نموذجان، ويمكن أكثر، يطرح كل واحد منهما تعقّلا متميّزا ومخالفا حول الواقع ذاته، فينشط من ثمة كل نموذج في اتجاهين: اتجاه لتأسيس نفسه وتكريس تصوراته، واتجاه يعمل على نقض خصمه وتسفيه تصوراته، ويستعمل كل منهما لأجل ذلك ما أمكنه من أساليب وآليات ومنهجيات، الأمر الذي يفضي عادة إما: إلى تطور المعارف والعلوم أو: إلى جمودها وتقهقرها، على أن الخصومة ربما قامت داخل دائرة النموذج نفسه عندما تنشأ لدى الأشياع أكثر من قراءة وتخريج لمقصود الفاعل المعرفي المؤسس للنموذج»[1] ولعل المنحى الثاني هو ما قامت عليه الخصومة على النحو، وسيكون طبيعيا أولا أن تنشأ تلك الخصومات التي تعكس التطور الهائل الذي عرفته الثقافة العربية الإسلامية في شتى المجالات، غير أن الملاحظ أن هذه الخصومات اتخذت منذ البداية طابع التخريج وإعادة التأويل، ويبدو هذا واضحا من النموذج النحوي ذاته الذي كان أثر منهج علم أصول الفقه واضحا عليه، سواء في العناية بالنصوص جمعا واستقصاء، أو في تبني مبدأ **لا خطأ ولا لبس** على غرار **لا ضرر ولا ضرار** الفقهي،وأخذهم أحكام الأصل والفرع، ومبدأ العلة الفقهي لتكون وسيلة لتبرير

1- سيمياء المعرفة المنطقية، ص73.

الحكم النحوي وقبوله، وتقسيم الحكم النحوي إلى واجب وممنوع وحسن وقبيح وجائز على غرار تقسيم الحكم الفقهي، وأخذهم ضوابط الترجيح والمصطلحات وطرق الاستدلال[1].

لقد بدا أثر الخصومات في تلك الآراء التي كانت تقال حول موقف النحويين من الشواهد القرآنية ومن القراءات فكان أول صدام بين أصحاب القراءات والنموذج النحوي الذي اصطدم بعضها بقواعده، في شكل معارضة ضمنية عند **سيبويه** وصريحة عند **المبرد** الذي «اجترأ على تخطئة القراءات القرآنية إذا اصطدمت بالقواعد النحوية، ومن ذلك أنه وصف قراءة نافع **(معائش)** بالهمز بأنها غلط، ورمى القارئ بالجهل بالعربية، ووصف قراءة **ثلاثمائة سنين** بأنها خطأ وغير جائزة، وقراءة **هؤلاء بناتي هن أطهرُ لكم** (بضم الراء عوض النصب) بأنها لحن فاحش»[2]

ولقد كان من أهم آثار تلك الخصومات في المجال النحوي، تأليف كتب الاستدراك على كتب أخرى، والمناظرات التي تهدف إلى تغليب فريق على آخر، وإذا كان الاستعمال باعثا على خلق النموذج وتثبيته، فقد صار بعد ذلك من الآليات التي يستدل بها على صحة التفكير عند الكوفيين خاصة، بأن يخرجوا بها شاهدا من الاستعمال أو يقوموا بالتأويل أو تضعيف الأمر واستبداله، لنشهد عمليات استبدال لركن من أهم أركان النموذج الذي هو الأصل بالفرع عندهم، وبدأت معارضة النموذج عندهم بقبول غير القياسي من الاستعمال وقبول كل القراءات عكس البصريين، فخالفوهم ونقضوا كثيرا مما يعتقدون من قواعد النموذج واستنبطوا قواعد أخرى **للاستدلال والتأويل** ساهمت في إشعال حدة الجدل، واكتسب بها النحو صفة الصعوبة، وظهرت الطوائف سعيا إلى التفرد

---

1- يراجع كتاب أصول النحو العربي محمود أحمد نحلة، ط1، دار العلوم العربية، بيروت 1987. ص 15/16/17.

2- أصول النحو العربي، محمود نحلة، ص39.

بالنموذج بعضهم يكرس سلطة المعيار والآخر يؤكد سلطة الزمن والتغير في استعمال اللغة، وكان درء الخلاف دوما مثلما تعكسه كتب **الإنصاف في مسائل الخلاف، وائتلاف النصرة على اختلاف البصرة** شاهدا على الانتصار للنموذج الأصل من خلال التأكيد على أن آراء المعارضين والمخالفين هي أقرب إلى الإجماع، ليكون بعد ذلك الخروج على الإجماع عند **ابن جني** علامة فارقة على عدم صمود أهم آلية من آليات النموذج وهو **الإجماع** أمام سلطة العقل والتأويل؛ حيث يقول:» اعلم أن إجماع أهل البلدين إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالف المنصوص المقيس على المنصوص، فأما إذا لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجة عليه، وذلك أنه لم يرد ممن يطاع أمره في قرآن أو سنة أنهم لا يجتمعون على الخطأ، كما جاء النص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله: لا تجتمع أمّتي على ضلالة، وإنما هو علم منتزع من استقراء هذه اللغة فكل من فرق له من علة صحيحة، وطريق نهجه كان خليل نفسه، وأبا عمر فكره»[1]

نلاحظ أن **ابن جني** يعيد قراءة مفهوم الإجماع، ويعيد تخريج قصد الفاعل المعرفي المؤسس للنموذج بما يقتضيه العقل وما يستسيغه التأويل، ولذلك نراه يخالف ما أجمع عليه النحويون جميعا على أنه خطأ من قول العرب المتداول: **هذا جُحر ضبٍّ خَربٍ**، فيرى أن في القرآن مثل هذا الوضع نيفا على ألف موضع، وذلك أنه على حذف المضاف لا غير وأصله **هذا جُحر ضبٍّ خربٍ جُحرُه** فيجري خرب وصفا على ضب[2]. ويكون ابن جني بذلك قد أعاد النظر في العلل التي كانت تفسّر ما يتكلّم به العرب من كلام مستقيم نحويا على أنه ليس مجرد رصف ولا أداء لا واع بقدر ما يدل على «تأملهم مواقع الكلام، وإعطائهم إياه في كل موضع حقّه وحصّته من الإعراب عن ميزة، وعلى بصيرة وإنه ليس استرسالا ولا ترجيما بل عملية استدلالية، يمكن أن تتعطل إذا ما أسيء استعمال القرينة

1- ابن جني، الخصائص ج1، ص189/190.

2- يراجع م ن، ص 188/189

المحددة للمعنى وهي العلامة الإعرابية، ولقد بيّن **ابن جني** أهمية هذه القرينة في الفهم حين قال: «ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه، وشكر سعيدا أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجا واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه»[1] (ويذكر أنه سأل أحدا يوما فقال له): «كيف تقول ضربت أخوك؟ فقال: أقول ضربت أخاك. فأدرته على الرفع فأبى وقال: لا أقول أخوك أبدا، قلت: فكيف تقول ضربني أخوك؟ فرفع، فقلت: ألست زعمت أنك لا تقول: أخوك أبدا؟ فقال: إيش هذا؟ اختلفت جهتا الكلام»[2] وليس المسؤول هذا إلا أحد بقايا العرب الخلّص الذين توثق عربيتهم وهو أبو عبد الله الشجري الذي كان يمثل اللغة الفصيحة النموذجية في القرن الرابع في نظر ابن جني، وفقا لقانون الفصاحة المتفق عليه في ذلك الوقت.

إن القياس بدءا من أبسط مظاهره المتمثلة في القرائن -وهو من أهم قوانين المعرفة النحوية التي عدّها البعض سببا في جعلها علما معياريا، وحال دون تطور اللغة-قد أضحى، في جانب آخر، وسيلة لخلق اللغة كما عند البصريين الذين تعلّقوا «ببناء أشكال نظرية لم توجد حقا، لدرجة أنهم هم أنفسهم لا يدركون أيّ الصيغ والأشكال مستخدم، وردت به الرواية، وأيّها مقيس»[3]

ولئن لاحظنا نوعا من النقدية للنموذج النحوي، فهي نقدية لا تنزع إلى إبطال كل الآليات المنهجية الخاصة بالنموذج، ذلك أن اختلاف الكوفيين كان في أغلبه مقترنا بالفروع وبعض الاستثناءات، ما يعني أن النموذج النحوي لم يكن فيه ما يسمح بطعنه من الناحية المنطقية، وكل نموذج يمتنع عن هذا النوع من الإبطال يؤكد على الأداء الفاعل لمعياره، كما أن هذه النقدية كانت أيضا نتاجا لتأويل مصطلحات ذات بعد أخلاقي **كالجيد والحسن والأحسن والضعيف**

---

1- م ن، ج1، ص36.

2- الخصائص، ج1، ص67.

3- في أصول النحو العربي، محمود أحمد نحلة، ص110.

**والرديء والقبيح**، وهي مصطلحات تؤكد هيمنة الحكم الأخلاقي في النموذج والمرونة في التقعيد، ومنه عادة تأتي الخصومات، كما يمكن أن تأتي أيضا، من الصرامة التي تؤدي إلى نوع من التصور الصوري في مثل مصطلحات **كالحجة والدليل والاستدلال والقياس والترجيح والنقض** وغيرها مما حصلوه بعد التعرف على المنطق اليوناني.

ولكن، مهما يكن من أمر، فإن أصل الخلاف في الحقيقة هو **الوعي العلامي** والإحساس بإساءة تأويل العلامات فيما تعبّر عنه، ومن ذلك، الخلاف الذي حصل بين البصريين والكوفيين حول المصطلحات وهو اختلاف حول التواضع وحول مدى انسجام الدال مع المدلول، وهي دعوة إلى التأويل أو إدراكهم أن هذه المصطلحات هي علامات قابلة للتأويل بل إن «النحاة حمّلوها هذه الطاقة التأويلية بما يتماشى ومذهبهم، واستند النحاة إلى العلاقة بين الدال والمدلول فيها وجعلوا المصطلح نفسه موضوع خلاف، فكل جماعة تريد أن تتبنى المصطلح ولكن تحمله الشحنة الدلالية التي تريدها من خلال المذهب، عندئذ تصبح وظيفة المصطلح مزدوجة: التعيين والتأويل.»[1]

إنها، إذن، قضية سيميائية شائكة هي قضية علاقة الدال بالمدلول والعلامة بموضوعها وقضية التقرير والإيحاء، وقد بدا ظاهرا منذ أن بدأ رواة اللغة يجمعونها، حيث بيّنت الروايات أن استعمال علامة لغوية ما عند متكلم معيّن ترتبط بما تحيله لديه من معنى يطابقه، وقد يلجأ المتكلم إلى استحضار مجموع العلامات المرتبطة بالعلامة الأولى مثل ذلك ما يروى عن أحد الرواة يقول:قلت لأحدهم: ما المتكأكئ؟ قال المتآزف؛ قال وما المتآزف؟ قال المحبنطى، قال وما المحبنطى؟ قال له: أنت أحمق، ومضى»[2].

فهذا الأعرابي جلب كل العلامات اللغوية التي هي ثابتة في ذهنه على أنها

1- المصطلح النحوي وتفكير النحاة العرب، ص269.

2- عبد الحميد الشلقاني، رواية اللغة، دار المعارف القاهرة، 1971، ص71.

مترادفات حصلت بالمواضعة، وهي مرتبطة في ذهنه بعملية استنتاجية عقلية لذلك وسم بالحماقة سائله الذي يعتقد أنه أساء الاستدلال، مما يدل على أن العربي أدرك أن العلامة قادرة على أن تثير في الذهن «علامة جديدة أو فكرة ترمز إلى الموضوع بالطريقة نفسها التي ترمز فيها الإشارة (العلامة) الأولى إليه»[1] وهو ما تفطن إليه أبو عمرو بن العلاء عندما سئل عن اشتقاق الخيل فلم يعرف، فمر أعرابي محرم (فصيح لم يخالط الحضر) ... وسأله فقال الأعرابي: اشتقاق الاسم من فعل المسمّى، فلم يعرف من حضر ما أراد الأعرابي، فسألوا أبا عمرو عن ذلك فقال: ذهب إلى الخيلاء التي في الخيل والعجب، ألا تراها تمشي العرضنة خيلاء وتكبرا»[2]

وليس يضير تبعات الخصومات التي تتخذ شكل النفور في بعض الأحيان مثلما حدث في المعرفة الفلسفية والصوفية حيث تعكس عناوين مثل الرد على... وفضائح الباطنية، وتلبيس إبليس وتهافت الفلاسفة وغيرها محاولة تثبيت النموذج المطلق الذي يعتقد امتلاك الحقيقة، وهذا ما لم يلاحظ عند النحويين.

غير أنه بعد القرن الثالث بدأ القياس يأخذ منحى آخر، «فلم يعد يعنى باطراد الظواهر واستقراء مادتها والقياس على ما شاع منها واطّرد، بل بدأ يأخذ طابعا شكليا يعتمد على حمل فرع على أصل لعلة جامعة بينهما، سواء أكان هذا الحمل لمسموع على مسموع، أو مفترض على مسموع أو حكم نحوي على آخر»[3].

والشاهد من هذا كله، أن الهدف من نشاط الخصومات العارفة هذا، كان إنتاج تعقّل مختلف حول المعرفة النحوية، بهدف تأسيس اتجاه أو مذهب معيّن في تلك المعرفة، وهو يدل على تلك الحركية التي عرفتها والتي تستمد منها قيمتها

---

1- حامد خليل، المنطق البراغماتي عند شارل ساندرس بورس، ص60.

2- عبد الحميد الشلقاني، رواية اللغة، ص71.

3- أصول النحو العربي، محمود نحلة، ص 111.

السيميائية؛ ذلك أن الحركية والتحوّل في جانب من جوانبهما يعكسان النشاط التأويلي المصاحب لكل معرفة تبحث لها عن قواعد من أجل أن تضمن لنفسها النسق الملائم الذي يصمد أمام مختلف الأنساق الأخرى، ولعل ذكر **ابن جني** سبب تأليفه كتاب الخصائص، بأنه لم ير أحدا من علماء البلدين تعرّض لعمل أصول النحو على مذهب أصول الفقه، ما يدلل على تلك الحركية التي تشهدها الدوائر العارفة فيما بينها لإبراز فضل السبق في خلق النموذج الجديد، ومحاولة الاستحواذ على المعرفة، والانتقال من النموذج إلى إنتاج النص المعرفي الذي يتيح للنماذج بأن تكون منفتحة، على الرغم من التفاعلات التي تدخل فيها مع بعض النماذج كما هو الحال في نموذج علم الأصول، ونماذج المعارف المختلفة من نحو وبلاغة التي دخلت في حركية من الأخذ والعطاء، دون أن تفقد من خصوصيتها الذاتية، ولم يلحق جهاز المنظومة الثقافية من التزام إلا ما يبرر استحواذ نموذج معيّن أو محاولة القضاء على نموذج ما بفعل الصراع السياسي أو المذهبي مثلما حدث للمتصوفة.

لقد شهدنا ظاهرة تناسل النموذج من القرآن إلى الشعر ومن علم الأصول إلى النحو بحيث تم سحب النموذج من مجال إلى آخر، ولقد نجح استخدام النموذج الأصولي على النحو، واستمر انتقال النموذج موضوعا تارة وأخرى إجراء وأحيانا مساعدا كما هو الأمر في المعرفة النقدية والبلاغية والشعرية، إلى أن تحوّل إلى «جهاز صوري عام متألق في نمونجيته حيث يجعله ذلك متطلّع كل معرفة تفكر في التحكم في موضوعها وتدقيق آلياتها الذاتية ونتائجها الخاصة»[1] ولعل ذلك ما هيأ لمثل تلك الخصومات العارفة. ويؤكد هذا تلك التعارضات التي أشار إليها **أحمد المتوكل** في دراسته لنظرية الدلالة بعد المقارنات التي أجراها بين مختلف التخصّصات من نحو وبلاغة وتفسير وعلم أصول الفقه، حيث كان الفاعلون في كل مجال يدركون طبيعة الاختلافات التي تميّزهم عن بعضهم

1- سيمياء المعرفة المنطقية، ص77.

البعض، فقد أدرك البلاغيون مثلا عدم قدرة الطريقة الشكلية الخاصة بالنحو على الكشف عن الجانب التداولي للملفوظات لأن الوصف البسيط للأشكال والوقوف عند ظواهر الرفع والنصب والجر مثلا لا يمكن أن يفيد في الكشف عن دلالة الكلام وكذلك اعترض الأصوليون على الوقوف على الجانب الشكلي الصرف[1] ونلاحظ أن حدة هذه التعارضات برزت خاصة بعد تحول النحو إلى تلك القواعد الشكلية التي تخص الجملة، فطالبوا بالعودة إلى النموذج الأصل المتمثّل في نموذج سيبويه، وذلك من أجل توسيع الاهتمام من نحو الجملة إلى نحو الخطاب، والذي أصبح فيما بعد من اختصاصات البلاغة التي اهتمت بتحليل المظاهر الخطابية للكلام كما هو الأمر عند الجرجاني.

لعل في إشارة ابن جني السالفة الذكر أو ما يحسبه البعض هيمنة للنموذج الأصولي، ما يؤكد أن المعرفة لا يمكن أن تؤسس موضوعها وتنتج آلياتها وتصنع نموذجها إلا بتفاعلها مع غيرها. وقد رأينا مثلا أن المعرفة اللسانية والسيميائية المعاصرة قامت على مراجعات، لما يمكن أن يعد نقائص أو ما غفلت عنه النماذج السابقة، وكذلك دفع النحويون بعد القرن الثالث بالتفاعل إلى حده الأقصى عندما أعادوا صياغة المعرفة النحوية من منطلق ما بدا لهم تطابقا مع المنطق اليوناني ليعلنوا عن تطابق الثقافي والمعرفي وخاصة بعد انفتاح العرب على مختلف الأقوام والثقافات المختلفة، فطرحت بعض البدائل التي تعد علامات تدل، ليس على تغيّر أو تراجع النماذج المعرفية المرتبطة بالدين الإسلامي، لأن المنظومة الثقافية الإسلامية كانت مسيّجة بما يضمن لها البقاء؛ بل تدل على نوع من الاستجابة الفاعلة الذي تمارسه منظومة الأمة الواحدة، والحاجة الدائمة إلى المركز الذي ظل دوما مؤطّرا للفكر ومصدرا لكل القيم التي لم يحدث فيها أي ارتباك بفعل التفاعل مع الثقافات الأخرى؛ وقد ساهم ذلك التفاعل في التأكيد على النص المرجعي متمثلا في القرآن الذي ظل يوفّر الإجماع عند مختلف الفاعلين

---

A. Moutaouakil, théorie de la signification, p52.- voir-1

في مجالاتهم المعرفية، لما أفرزه من تصور منسجم لله (عزّ وجل) والوجود والإنسان في حين ظلت الثقافات الأخرى تنتج صوراً مربكة للفكر في هذا المجال.

نخلص في الأخير إلى أن المعرفة النحوية العربية، لم تؤسس لنموذج محايث خاص بدراسة اللغة العربية فحسب، بقدر ما كانت تعكس هاجس الفاعل المعرفي فيها محاولة وضع فرضيات للإجابة عن كيفية اشتغال البنية في أي لغة طبيعية أخرى، ذلك أن النمذجة التي اقترحت كجهاز للوصف، وإن كانت تختص بدراسة اللغة العربية، يمكن أن ننظر إليها باعتبارها قادرة على الكشف عن خصائص اللغات الطبيعية عامة[1] حتى وإن كان يلاحظ على هذا الافتراض بعض المبالغة.

لقد بدا سؤال المعرفة النحوية ب :كيف لا أخطئ، من أجل أن يكون الكلام واضحا حتى يصل إلى المتلقي وهو مطلب تداولي بامتياز على الرغم من أن عبارة «كيف لا أخطئ» كما أسلفنا من قبل لم تكن تعني عند معظم النحاة الخطأ في المعنى أو القصد الدلالي والتداولي الذي هو مناط التواصل بالمفهوم الفعلي للتواصل الدلالي، بل تعني الخطأ في اللحن أي الخطأ الشكلي، وجدنا **بورس** يؤسس من خلاله للمنطق التداولي في التفكير السيميائي المعاصر من خلال طرحه سؤال: كيف نجعل أفكارنا واضحة، وهذا ما يؤكد أن سيمياء المعرفة النحوية في مسارها سعت لكي تكون سيمياء في الخطاب كما توصّل إلى ذلك **أحمد المتوكّل**، كما أن التأكيد على الدلالة الوضعية هو سعي لهذا الوضوح وهو بعد تداولي قائم على الفائدة له أهميته الكبيرة. وليس هذا غريبا عن علماء العربية الذين انطلقوا من قاعدة إيمانية، شأنهم في ذلك شأن عباقرة الفكر كبورس وبول ريكور الذي يراه منذر عياشي «يختزل الفكر الغربي كله إلى التوراة والإنجيل، وهو اختزال مؤسس على المركزية الغربية مفهوما ومتصورا، مرجعية ومعنى من جهة، كما أنه اختزال يتأسس على مركزية الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة رؤيته وتأويله

---

1- voir A. Moutaouakil, p127/130.

الجديوكريتيانية للفكر الغربي وصراعه مع كثير من أركانه المؤسسين»[1].

إن ما أسفرت عنه المعرفة النحوية من تعارضات هو الخلاف الذي أثير حول الأصل والفرع وقد لاحظنا أن الكوفيين أوضحوا خصوماتهم بمحاولة الرفع من قيمة الفرع على حساب الأصل وإذا كان الأصل يكتسب صفة القاعدية من البدنية، فإن الفرع لم يعد في كل الأحوال خطأ بل عدولا وانزياحا عن الأصل، وعن هذا نشأ مفهوم المجاز كمقابل للحقيقة. وإذا كانت الحقيقة تدل على طريقة معيّنة في استعمال العلامة اللغوية التي تستجيب لقاعدة الوضع فإن كلمة المجاز تشير إلى استعمال طريقة معينة في تركيب الكلمات مغايرة للوضع من أجل هدف دلالي وتداولي. أي القدرة على تعبئة العلامات، من أجل عدم الوقوع في العلامات الفارغة التي يجسدها المهمل. وإذا كانت الحقيقة هي تجسيد للعلامات بواسطة المجموعة اللسانية لإمكانات يوفرها النسق، فإن الإمكانات التي تتبع المجاز أثناء تجسيد الفرد لها يقدمها الجزء المحقق من النسق[2].

من جهة أخرى إن ما أفرزته الخصومات العارفة بين النماذج المختلفة: البلاغة علم الأصول والنحو، والجدال الذي حدث حول مدى ملاءمة النموذج النحوي يشبه ما حصل عند الغرب في مراجعة النموذج اللساني الذي وسموه بالثبات واللاتاريخية، ولم يكن الخلاف عند العرب الحديث عن إمكانية استبدال لهذا النموذج، بقدر ما كان حول القابلية لسحبه على إمكانيات الاستعمال التي يقدمها الجزء المحقّق من النسق للفرد لتجسيدها؛ أي بعبارة أخرى الكلام أو المجاز أو الخطاب.أو ما عرف بالفصاحة والبلاغة وهي إشارة إلى «المفهوم الذي يدل في عمومه على القدرة على إنتاج الخطاب، بوساطة الإجراءات التي يمنحها النسق، وهو نوع من الكفاءة اللازمة لإنتاج الخطاب، وليس لمعرفة النسق، أو تحيين هذه الكفاءة في فعل كلام، وهذا ما يعطي المستعمل صفة منتج

---

1- منذر عياشي، مقدمة كتاب «صراع التأويلات» لبول ريكور، ص11.

2- يراجع في هذا المجال تفريق المتوكل بين أصناف الاستعمال من ص 57 إلى ص70.

الخطاب أو المتكلم البليغ، وهذا ما اصطلح عليه **غريماس** بـ la mise en discours de la langue حيث تكمن الكفاءة المسمّاة فصاحة، لقد كتب الجرجاني بهذا الخصوص: الفصاحة صفة ملازمة لمنتج الخطاب، وبلغة **غريماس،** فإن الذات الخطابية تقترح إستراتيجية تنظم خطابها»[1] ولذلك يمكن اعتبار الحديث عن قوة الدلالة والتفريق بين الشفافة منها والثخنة، هو ما تفرّع عنه الحديث عن الحقيقة والمجاز وبالتالي نشأة المعرفة البلاغية.

يمكن إدراك الدور الذي لعبه جمع اللغة والتصنيف الذي أعطي للعلامات اللغوية في علاقتها بالاستعمال، إذ وجد تطوير لهذا الأمر وذلك بمحاولة تجريد القواعد التي من شأنها أن تضبط طرق الاستعمال؛ ولذلك تحدثوا عن النقل والعلاقة والقرينة التي تلخص حديثهم عن المجاز.كما أن إدراكهم للمعاني الصريحة أو الدلالة الوضعية التي ترتبط بمعاني العلامات اللغوية في علاقتها ببعض، كان طريقا لإدراك المعاني الضمنية التي نظر من خلالها إلى الجمل على أنها أنساق لا يمكن البتّ في دلالتها إلا في إطار السّياق، أو مقاصد المتكلم وظروف الإنتاج، وبذا يكون النظر إلى العلامات بحسب وظائفها داخل البنية هو ما أنتج بعد ذلك المعرفة البلاغية.

أخيرا يمكن التأكيد أن المعرفة النحوية العربية حقّقت نوعا من الكفاية السيميائية من خلال: مفهوم العلامة، ومفهوم الوضع أو السنن، ومفهوم الوظائف التركيبية من **فعل وفاعل ومفعول** كما هو الحال في الوظائف الدلالية في السيميائيات السردية، وهو ما جاءت البلاغة لتحيينه لأنها تنظر في أهم جوانبها في كيفية استعمال الفرد للمعاني التي تدل عليها كل الوجوه التي يقتضيها النحو.

---

.voir A. Motaouakil, p93- 1

## الفصل الثالث

# التّصور السّيميائي للموضوع البلاغي

يتنزّل هذا الفصل ضمن محاولة لإعادة النظر في النقد الذي وجّه للبلاغة العربية وهو نقد إيديولوجي في عمومه محكوم بفكرة الحداثة، ركّز في مراجعاته على كون البلاغة العربية بلاغة جملة جزئية تركز على الجمالي والتزييني مقابل التواصلي، ومن ثمة ليست لها قدرة على معاينة مسار المعنى في الخطاب. إن هذا الطرح، ينكر على البلاغة العربية التطوّر الذي حصل في منظومتها المفاهيمية والاصطلاحية، وأنها استطاعت أن تحلل كل أنماط الكلام وتوجد له مصطلحاته؛ ما يعني أنها لم تركّز فقط على الجملة بل امتدت إلى معاينة النص وأخذت بعين الاعتبار مسار الدلالة في السياق المقالي في علاقته بسياق المقام.

إن إعادة النظر هذه، ليست محاولة لجعل البلاغة العربية بديلا للبلاغة الحديثة، كما لا يمكن أن تكون بلاغة الحجاج أو بلاغة المتلقين امتدادا لها؛ لأنها كلها تحكمها ثقافات ومتلقين معيّنين هي التي تنتج الفروق بين هذه البلاغات دون أن تلغي إحداهما الأخرى، وإنما القصد من ذلك هو الوقوف على الموضوع البلاغي باعتباره مجلى سيرورة الدلالة وطريقة تشكّلها.

### 1 ـ مستويات تجلي الموضوع البلاغي

حدد علماء النحو الأشكال المثالية لسلامة المعنى، والطرق المختلفة التي يتجلى بها في قاعدتي الاستقامة والفائدة، فالاستقامة أن يكون الكلام غير معارض لقوانين الكلام العربي، والفائدة هي تحصيل نتيجة ما في الذهن، ولقد أقاموا فرضيات المعرفة النحوية وأنشؤوا تصوّراتهم حولها على هذا المنطق وأقاموه على نظام الاستقراء والتعميم الذي مكّنهم من صياغة قوانين تلبّي مطلب

التنبّؤ الضروري في البحث العلمي وهي القوانين التي تكون صالحة للتّطبيق عبر الأزمان. ثم أدركوا أن هذه القوانين فيها الثابت والمتحوّل. ومن منطق التحوّل الذي ينتظمها، أدركوا أن العلاقة بين مختلف عناصر الجملة الواحدة قد تختلف باختلاف موقعها أو استبدالها، ما يقتضي في بعض المواقف إقامة عملية استدلالية مفادها أنه لا يمكن إدراك عنصر ما في الجملة إلا في إطار بنية معيّنة هي ما عرف عند الأوائل بالكلام الحسن، واصطلح عليه بعد ذلك بالجملة؛ التي تكتسي تمام بنيتها من علاقة المسند بالمسند إليه. ولا يمكن أن تعرف هذه البنية إلا بتلك العلاقة، ما يعني أن معنى أي عنصر لا يتحدّد إلا بالعنصر الآخر الذي يؤسّس بدوره لمعنى الاستقامة. فسمّوا كلاما بليغا ذلك الذي تتحقّق فيه هذه المعاني، ولذلك سوف نجد أن هذا الوعي الذي بدأ في التحقّق من عنصر **الفائدة** له علاقة وطيدة بتحقّق عنصر **الاستقامة والحسن** وبالتالي البلاغة، فعدّ الحديث عن البلاغة تأملا في مستويات الخطاب وأنواعه ومقاماته ومقاصده، وهكذا كانت نشأة البلاغة عند مختلف الشعوب حيث بدأت بالتأمل في عملية استعمال اللغة[1] ومحاولة لصياغة لغة واصفة للاستعمال اللغوي الذي لا يكون فيه النقاش هذه المرة حول تطابق منطق اللغة مع ذاتها لأن الأمر حسم، ولكن يكون حول مدى تطابق استعمال اللغة أحوال التخاطب المختلفة في الواقع، أي الأنماط المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب. ولعل وعي الإشكال بدأ من هنا، وخاصة بعد ملاحظة العرب أن استعمال القرآن للغة العربية مختلف على الرغم من أن العربية تمتلك نفس قواعد اللغة التي جاء بها القرآن.

كان الهدف في البداية هو الوقوف على طبيعة استعمال اللغة في القرآن، وهو الاستعمال الذي اتخذ عند استواء التأمل فيه مصطلح **الإعجاز**. ثم عادوا مرة أخرى إلى الاستقراء الذي قادهم إلى اكتشاف الخصوصية في الاستعمال اللغوي

---

1- يراجع تودوروف، ص99 نقلا عن محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق بيروت، 1990، ص44.

للشعر والقرآن من منطلق المقارنة بينهما معتبرين استكشاف الخصائص المميزة لكل خطاب منهما مدخلا للوقوف على خصوصية الاستعمال القرآني للغة. فعلماء الإعجاز استمدوا من الشعر المنهجية التي تمكنهم من دراسة الخطاب القرآني من حيث بلاغته ولولا وجود الشعر لما تمكنوا من استكناه هذه الخصائص.

وفي خضم هذا الطرح أدركوا أن عملية الاستبدال بين العناصر تحدث تغييرا في المبنى ما سمح لهم بإنشاء أو خلق مقولة السياق وإدراجه في تحقق المعنى. بدأ البحث أولا بإدراك علاقات التجاور بين الوحدات، ثم ارتقى إلى علاقات الغياب التي تنتج آثارا للمعنى عبّروا عنها بمصطلحات **كالثخانة والكثافة** وهذا يعني بأن العرب اكتشفوا خصائص النظام اللغوي للعربية بالمعنى البنيوي الحديث، غير أن ذلك لم يكن قائما على فعل واصف يستند إلى تصوّر مغاير للمعنى على الرغم من دوران ثنائية **الوضع والاستعمال**، وثنائية **القياس والسّماع**. ولم يكن الفصل إلا من خلال مفهومي **الحقيقة والمجاز** اللذين برزا كلغة واصفة تسعى إلى رسم تصوّر مؤسّس لقضية المعنى أو الدلالة على الرغم من أن ظهورهما كمتقابلين لم يكن إلا بتأثير الفكر الاعتزالي الذي تسرب عن طريق **الجاحظ**. وتبلورت قضية الحقيقة والمجاز بدءا من **الرماني** باعتبارها حركة **تجوّز** في الدلالة وفي أنماط معيّنة من الأساليب كالتّشبيه والتّمثيل والاستعارة والكناية، أما ما عداها فيدخل في مختلف أساليب القول التي عرفت بعلم المعاني[1].

إن مفهوم الحقيقة والمجاز جاء ليقصي مصطلحات نحوية **كالقبح والخطأ وغير الجائز** من التّصور النظري للدلالة، وهي كما نلاحظ مصطلحات تلحق المعنى بالواقع، وتعرف جوهر الدلالة بوصفها مكوّنا جوهريا للواقع، أو مطابقا للعالم، أو ما يعرف بالحقيقة، التي تكتسب بواسطة سلطة فكرية لا تسمح بالطرق

---

1- يراجع جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1983، ص126.

الأخرى، وتجعل البحث البلاغي معياريا صرفا.

غير أن هذا التقسيم لم يظل إجراء متّبعا، فقد ظهر تصوّر علمي قائم على مفهوم العلاقة الذي كان له الدور البارز في الحد من استثمار هذا الطرح، ودفع طرح مفهوم العلاقة، سواء أكانت داخل النسق المباشر للوحدات اللغوية أم في علاقتها بالواقع، إلى الاهتمام بإمكانية تعدّد المرجع، استنادا إلى تعدّد عناصر فهم الواقع باعتباره المسؤول عن التّمظهرات الدلالية المختلفة. وكيف يمكن للعلامات اللغوية أن تسمح، استنادا إلى علاقة الفكر والوجود، بالتّسمية، حيث تكون فيه العلامات اللغوية مرتبطة بمفهوم وليس بمرجع نعتقده موصولا بالعالم الخارجي، وخاصة فيما له علاقة بما يسمّى المعاني المجازية التي تفرض نفسها بكثافتها ويقتضي فهمها معطيات مختلفة تفرضها العوالم الممكنة في الكلام الذي لا **يبدو حسن** معناه أو **غير الجائز** باصطلاح النحويين أو الذي هو مجاز يتجاوز فيه الكلام مقتضيات الوضع والحقيقة.

فالملاحظ لأول كتاب ذكر فيه لفظ المجاز، وهو **لأبي عبيدة** أن الصفة التي تجمع الظواهر التي سجّلها باعتبارها مجازا تدور حول مخالفة المتموقع والمألوف، ثم إن هذا المخالف للمألوف أصناف، ومن هذه الأصناف تداخل الضمائر وتبادلها المواقع، واختلاف أوجه الإعراب والقراءات، واستعمال اللفظ في غير موقعه المتوقع ومخالفة ظاهر القول بالزيادة والنقصان في تركيب الكلام، والنقل والإلحاق الدلالي وغيره[1].

لا شك أن الفاعل المعرفي في طرحه لهذا التصور يكون قد استند إلى افتراضات ضمنية، بعضها مرتبط بتصوره للعلامات اللغوية وعلاقاتها فيما بينها من حيث هي نسق، والبعض الآخر مرتبط بتصوّره لهذا النسق في علاقته بعملية الفهم والتأويل. وإذا حق لنا أن نحكم على المستوى الأول بأنه داخلي محايث والمستوى الثاني بأنه تداولي سياقي، فهذا يعني أنه يمكن الإقرار مبدئيا بأن

---

1- يراجع محمد العمري، البلاغة العربية، ص 96.

المعرفة البلاغية نشأت في علاقتها **بالملفوظ**، حتى أن اللغة غير الملفوظة، أو «**المحذوف**» بتعبير النحاة، تُستدعَى من خلال اللغة الملفوظة، أي «**المذكور**» في الجملة-الخطاب، كما في قوله تعالى **[قالوا ماذا أنزل ربكم؟ قالوا: خيرا]**، أي أنزل ربنا خيرا، فتم حذف المسند والمسند إليه لدلالة السياق عليه.

لقد كانت مقاربة لطرق استعمال اللغة، غير أن هذا التصوّر ترك مكانا لتساؤلات سوف يجاب عنها من خلال مصطلحي **التوسّع والاختصار**، كما تجلى ذلك عند سيبويه، وعبّر عنهما بالمجاز، فكان معبرا لظهور عمليات استدلالية أدمجت الفاعل المعرفي في صلب طرق القول التي نشأ عنها المجاز وذلك من خلال مبحث **الخبر والإنشاء** ثم مفهوم **البيان** الذي عدّ المعبر الأمثل للمعرفة البلاغية وتجلى فيها باعتباره نظاما سيميائيا، ثم تحوّل إلى نموذج للإنتاجية الدلالية فأصبحت بفضله البلاغة إضافة إلى أنها ممارسة، معرفة سيميائية تولّت بيان عمل إستراتيجية التأويل في الخطاب المجازي وعلاقة كل ذلك بالسّياق والقصد، وذلك ما تمّت نمذجته واستغلاله في تحليل الظاهرة الأدبية وإنشاء علم خاص بالشعر وما تم الإجماع حوله فيما عرف بالمعنى **الصّريح** والمعنى **الكنائي**، **حقيقة** أو **مجازا خبرا** أو **إنشاء**.

استنادا إلى السيميائيات العامة التي حاولت أن تؤسّس لإستراتيجية في الكشف عن المعنى وتحليله يمدّنا التقسيم **شارل ساندرس بورس** الثلاثي للعلامة: (النحوي والدلالي والتداولي) بطريقة مثلى نحاول أن نختبر بها المعرفة البلاغية العربية لنرى إلى أي مدى استطاعت أن تلم بهذه الجوانب في محاولة فهم الدلالة ثم لنكشف كيف كانت تشتغل هذه المستويات في الدرس البلاغي العربي، وهل كان تصور هذه المستويات نسقيا أم خطيا لنرى كيف استطاع العرب أن يستكنهوا الكلام باعتباره كلاما يقدّم شبكة من العلامات التي تقوم بينها علاقات ظاهرة وخفية، وما طبيعة اللغة الواصفة التي عبّروا بها عن تصوّراتهم. هذا على الرغم من أن تقسيم **بورس** لهذه المستويات ليس مسلّما به، ذلك أن الفصل

ليس إلا نظريا وتجريديا، فالتداولية ليست، في الحقيقة، مستوى من المستويات أو قسما من الأقسام الثلاثة: فتكون قسيما للنحو والدلالة، بل هي منهج معرفي يطال المستويات اللغوية كلها، فالنحو يتأثر بالتداولية، والدلالة تتأثر بالتداولية، والمعجم يتأثر بالتداولية.. وسائر أصناف الخطاب تتأثر بها، فتكون من ثَمَّ أداة معرفية تضيء جوانب كثيرة من اللغة والخطاب، غير أننا آثرنا هذا التقسيم لتتبع مسار نشأة المعنى المجازي في تراثنا البلاغي.

## 2 - مستوى التمثيل أو المستوى النحوي: مظاهر المحايثة في دراسة المعنى

أسفرت جهود أصحاب الاتجاه المحايث عن وسائل معيّنة لتحديد حضور المعنى وتمظهراته على مستوى التعبير، وعدت هذه الوسائل آليات للتصرف في الجملة بتقديم الألفاظ أو تأخيرها، أو بحذف بعضها وتقدير بعضها الآخر، مما يسمح بالانتقال من معنى حقيقي، هو ما أقره الاستعمال على أصل الوضع في اللغة، إلى نوع من التصرف في المعنى الحقيقي لتتجاوز عناصر مستوى التمظهر إلى مستوى أكثر اتساعا هو نوع من التفاعل بين عنصري حضور أو غياب الوحدات الصغرى للدلالة، وهو ما عرف **بالمجاز** الذي تفرضه مسوّغات منها: طبيعة اللغة العربية ذاتها، ثم رغبة العربي في الميل إلى الإيجاز لتجاوز المألوف وما كثر استعماله، لأنهم كما يرى **سيبويه يستغنون عن إظهار ما كثر في كلامهم واستعمل**[1] ولذلك، فإنه بمجرد أن تجاور كلمة كلمة أخرى تنتج أثر معنى هو أساس مقولة **الاتساع** التي تعد من المنطلقات المهمّة التي تمخّض عنها مبحث المجاز والخطاب البلاغي كاملا، ولقد خصّ **سيبويه** حديثه عن **الاتّساع** من خلال الاشتغال على الآليات التي تسوّغه في العبارة وأهمها **الاختصار**، لذلك

---

1- يراجع سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت ط1. ج1ص 292.

نلاحظه ينهي شرحه لهذه الظاهرة في كل مرة بقوله «**لكنه اتسع واختصر**» وكانت هذه الظاهرة أيضا موضوع نظر عند **ابن جني** الذي «كان يحمل كثيرا من أساليب التوسّع على المجاز، ويرى أنه معنى من معانيه، وذلك راجع إلى نظرته الواسعة الفسيحة إلى مثل هذه الأساليب على أنها ضرب من ضروب المجاز»[1]

سيكون **للإيجاز** الذي يلحقه سيبويه ب**التوسّع**، إذن، دور في مفهوم موضوع المجاز الذي تتضح معالمه فيما بعد. ولئن حمل الاتساع على المجاز فإن الاختصار والإيجاز يحصلان بالمجاز ومنه الاستعارة. وهنا نفهم سر إرداف **سيبويه** لفظ الإيجاز بعد التوسع على اعتبار أن التوسّع يفرض حتما الإيجاز أو أنه غرض منه، كما سيكون غرضا في المجاز؛ أي أن **الاختصار** سيكون نتاج عمليات تحويلية غير ظاهرة هي التي وصفها **بالاتساع** وتكون هي المسؤولة عن هذا التجلّي.

وبإلقاء نظرة على المعرفة اللغوية سنجد أن سيرورة الدلالة فيها كانت في البداية قائمة على إدراك علاقات التشابه والتباين بين المفردات، والتي نتج عنها نوع من التوصيف القائم على التّمييز بين المعنى الواحد والمعاني المتعدّدة أو المتباينة، وحدث نوع من الجدل حول المسار الذي يقطعه المعنى من الوحدة إلى التعدّد، ضمن إمكانات التعبير المختلفة التي تتماشى مع طبيعة المعاني اللامتناهية، والمسار العكسي الذي يزول فيه تعدد المعاني للكلمة الواحدة عندما تستدرج داخل الملفوظ، لأن الكلمات التي تسبقها والتي تكون لاحقة بها، تعمل على اختيار معنى واحد وتستبعد المعاني الأخر[2] بمعنى أن التعدّد في المعاني هو

---

1- هادي حمادي العبيدي، التوسّع في كتاب سيبويه، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2004 ص13.

2 - Ahmed Moutaouakil, réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée arabe p146.

الأساس الذي يسفر عن اختيار معنى واحد عندما تدخل الكلمة مع كلمات أخرى في الجملة فيكون معطى التعدّد سابقا على الوحدة.

ولما تبيّن لهم أن هذه الوحدة التي تتجلّى لا يمكن أن تقضي على التعدّد، تم الإقرار بأن تعدد المعاني خاصية متأصلة في الخطاب حتى وإن لم يكن أحد المعاني مجازا وهو ما دل عليه مصطلح **الكثافة** أو **التعتيم** الذي يقابل **الوضوح والشفافية والبيان**. وقد عبروا عن حركية هذا التفاعل من خلال ثنائية الحضور والغياب القائمة على تصور الدال والمدلول أو اللفظ والمعنى كأساس لفهم العلاقة بين ما يظهر وما لا يظهر، وتجلّي من خلال مصطلحات مثل: المجمل والمحتمل، والمعرفة والنكرة، والخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرها.

في هذا الإطار، يمكن فهم التوسع عند **سيبويه**، والذي ليس إلا «لزوم شيء عن طريق شيء آخر، أو قل إنه شيء يعنيه المتكلم ويوحي به ويقترحه، ولا يكون جزءا مما تعنيه الجملة بصورة حرفية»[1]. وهنا يكمن سر تحول المفاهيم في إنشاء الأنساق ويؤكد الطابع السيمياني للمعرفة التراثية التي تنقد نفسها وتراجع مفاهيمها باستمرار. «فلقد استثمر **أبو عبيدة** مفهوم التوسع في تخريج معاني النص القرآني تحت عنوان مجاز القرآن، ثم سار **ابن قتيبة على هديه في** تأويل مشكل القرآن، فكان عملهما وما شاكله من جهود اللغويين والمتكلمين، مادة بلاغية مسعفة اعتمدها الأصوليون اللاحقون في دراستهم لعبارة القرآن ودلالته بعد أن استثمرها الجيل الثاني من اللغويين جيل **ابن جني**، في توسيع مفهوم الاتساع وتفسير جانب كبير منه بالإيجاز»[2]

والملاحظ أن الوعي المنهجي بتصوّر المجاز سار في مسار تصاعدي حيث لوحظ عند **ابن قتيبة** مثلاً «أنه تم الانتقال من مجرد ملاحظة الإشكال

---

1- صلاح اسماعيل، نظرية المعنى عند غرايس، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، ص78.

2- محمد العمري، البلاغة العربية، ص126.

مثلما عند أبي عبيدة والفراء إلى ملاحظة الإشكال وإعطائه اسما نسقيا (المجاز) وأسماء تفصيلية، كالقيام بعمل اختزالي ضمن مقولات كبرى»[1]

لقد تجسدت سيرورة سيميائية من خلال مفاهيم **النقل والتحول والكثافة** وارتبطت بتعيين التغيرات النحوية الخاصة باللغة القرآنية، حيث لوحظت مجموعة من العمليات والإضمارات التي تحدث نوعا من الغموض الذي يقوى كلما قويت السيرورة الأولية **كالتكرار والنقل والحذف، والزيادة والتقديم والتأخير والحمل على المعنى**، واعتبرت اللغة القرآنية مجالا يتلامس فيه حدّا اللغة الأقصى والأدنى ألا وهما الوضوح والغموض. وهو ما عبّروا عنه بالمجاز كذلك ويتمثّل في عمليات نقل وإزاحة، ولذلك كانت مهمة **البلاغة في بدايتها وموضوعها الأساس هو دراسة هذا النوع من الاستبدالات** أو طرق القول التي تحدث خاصية الشذوذ؛ لأنه سيكون من مهام الدارس أن يرفع هذا الشذوذ ليبيّن كيف حدث الخرق. لكن ما لبث أن حدث التحوّل في السيرورة وذلك بإحداث نوع من التقاطبات المفاهيمية التي تتناظر فيها تلك الطرق، وأسفرت عن نظائر سيميولوجية **كالاستعارة والمجاز والكناية والتعريض ومخالفة ظاهر اللفظ معناه والحذف والاختصار** مثلما وضح ذلك ابن قتيبة في أبواب كتابه، وبعدما كان الاهتمام منصبا على اختلاف طرق القول أصبح معنيا أكثر بصور التغير الدلالي ودرجاته ومفاهيمه، والبحث عن علل وقوعه.

لا شك أن مقولة الاتساع تقتضي مفهوم الاتساق الذي يحققه الكلام **الحسن المستقيم** الذي تحدث عنه **سيبويه**، لأنه في كل أحواله لا يعد تملّصا من المعنى الحقيقي ما يعني أن النحويين بقوا في إطار المرجعية المحايثة المرتبطة بفهم الكلام، والتي اقتصرت على استخراج الأمثلة المجسّدة لمختلف الطرق التي تنتظم وفقها الوحدات اللغوية؛ فتولد الدلالة بحسب مقتضيات التوسّع والاختصار التي تقف دونها محاذير مختلفة إذا ما جرى الكلام على الاتساع المبالغ فيه، ومن

---

1 - م.ن. ص150.

هذه المحاذير الذهاب في الاختصار والحذف حد الإجحاف والإخلال المفرط الذي يحدث الالتباس. ولكن على الرغم من النظرة المحايثة للمعنى ولمفهوم الاتساع إلا أنهم لم يفصلوه عن المتلقي الذي ينبغي أن يمتلك مثل المتكلم نوعا من الكفاءة اللسانية القادرة على تحليل الشفرة اللسانية التي يطال الاتّساع فيها المستوى الصوتي والصرفي والتركيبي دون أن يسقط مبدأ الاستقامة أو الفائدة، ويكون فيها لاستبدال الوحدات أثر على السلسلة الترابطية للكلام كأن نسند **المكر لليل والنهار** كما في قوله تعالى «**بل مكر الليل والنهار**» وهما لا يمكران في الحقيقة بل المكر يقع فيهما فتم التوسع بحذف «في»[1] كما قال **سيبويه**.

إضافة إلى هذا تعد العلاقة بين الاستقامة والكذب من تقسيمات سيبويه للكلام إلى مستقيم كذب، كقولهم **حملت الجبل ؛ وشربت ماء البحر**[2] من بين النقاط التي سوف تثير إشكالية العلاقة بين اعتقاد المتكلم وحالة الأشياء في الكون، لكن تم التعبير عنها من خلال مبحثي **الخبر والإنشاء**، الذي استثمر فيما يعرف بعلم المعاني والحقيقة والمجاز والذي استثمر بدوره في البلاغة من خلال أهم مباحثها الذي هو **البيان** عند علماء الأصول من حيث تحديد درجات الوضوح والخفاء في النص لتحديد درجات الدلالة. كما استثمر من خلاله الخطاب البلاغي أطروحاته وأسّس من خلاله نسقه السيميولوجي الذي تخضع فيه الدلالة إلى قوانين داخلية خاضعة بدورها إلى معطيات خارجية، كانت في البداية معطيات الواقع والحقيقة ثم تطوّرت إلى البحث في دور بعض العمليات الذهنية كالاستدلال والتأويل للكشف عن كيف يتشكّل النسق المجازي متجاوزا الحقيقة. وما هي الطريقة التي نعتمدها في عملية إرجاع هذا النسق إلى منطق الحقيقة من أجل أن نفهم سيرورة المجاز. وهنا نجد تجلي الموضوع البلاغي من خلال بعده الدلالي وهو **المستوى الثاني**.

---

1 - يراجع سيبويه، الكتاب، ج1، ص212.

2- م ن، ج1، ص26.

لا شك أن حديث سيبويه عن **الاختصار والحذف** باعتبارهما المعبر الأمثل إلى المجاز الذي عبر عنه بالتوسّع، وعدّ هو الموضوع البلاغي، كان الطرح الأصيل الذي أسهم في كيفية الوصول إلى المعاني الأخرى التي تضاف إلى المعاني الحرفية. وإذا تتبّعنا السياق الذي برز فيه هذا الطرح عند النحويين والبلاغيين، أو لنقل، علماء اللغة العربية، بعد ذلك، وجدناهم يرون أن «دلالة السياق هي التي تدفع المتكلم في كثير من الأحيان إلى الاختصار والحذف لبعض عناصر الجملة، ويكون ذلك على ضربين: أحدهما ما يكون بالتوسع في إيقاع العلاقات النحوية... ويسمي **سيبويه** هذا النوع اتساع الكلام، وثانيهما ما يكون بحذف بعض عناصر الجملة اكتفاء ببعضها الآخر»[1].

ولعل هذه الصلة هي التي جعلت لجبر كل صدع في بناء الجملة، إذا لم يتوافق مع البنية الأساس، جعلت التأويل يستعمل كوسيلة تحويلية سموها **الحمل على المعنى** كتذكير البيت بحمله على المكان مثلا. وتطور ذلك إلى مراعاة **المقام من خلال عبارة لكل مقام مقال** كمفهوم أساسي يميّز به الطرح البلاغي الصرف في تعامله مع المعنى المجازي، ذلك أن الحديث عن المتكلّم وما يقصده، والحديث عن الآليات التي يتبعها المتكلّم في توصيل المعنى والمعنى الآخر، هو في أحد جوانبه إقرار بضرورة **الاقتضاء، والاستلزام** الذي نجده بمصطلحات أخرى عند علماء الأصول **كالمفهوم أو دلالة اللزوم** وغيرها، وهي محاولة للربط بين البنية السطحية للجملة وبنيتها العميقة، الأمر الذي جعل الحديث عن المعنى والدلالة يخرج من دائرة المعرفة النحوية والدراسة المحايثة إلى سياق التلفظ ومراعاة قصد المتكلم وعلاقته بالمخاطب «إلى العلاقات الدلالية الكامنة وراء القول»[2]

---

1- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، ط1، مطبعة المدينة، دار السلام، القاهرة1983. ص132.

2- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، ص161.

هذا يعني أن الكشف عن المعنى عند العرب كان مرتبطا، في أبسط وسائله، بالاستعمال. وإذا كان علم الاستعمال أو التداول عند الغرب «هو الدراسة اللغوية التي تركز على المستعملين للغة وسياق استعمالها في عملية التفسير اللغوي بجوانبها المتعددة»[1] -والتي كانت رد فعل على الدراسة المنطقية الصورية للغة والمعنى- فإن الأمر مختلف عند العرب حيث يمكن أن نلاحظ أن العملية اتخذت مسارا عكسيا، حيث أثبتت الدراسات المختلفة أنها بدأت مرتبطة بالاستعمال وتحوّلت بعد تأثر العرب بالمنطق إلى صياغة شكلية سعيا إلى ضبطها كعلم قائم بذاته.

لمسنا دور السياق منذ البداية في تحديد **المعنى القضوي** الواحد بالنسبة لجملة معينة في مناسبة معينة، وإن إشارات علماء النحو والبلاغة إلى الفرق بين مقتضيات الجملة الشكلية **نهار صائم**، وما يقتضيه المتكلم من هذا التعبير، أي ما يستلزمه النهار الذي يصوم وهو لا يعقل أن يصوم، هو حديث عن ضرورة أن يعي المخاطب قصد المتكلم.

كان **سيبويه** يصف ويفسّر المنطق الداخلي للاستعمال اللغوي، والغاية منه، والشروط التي يجب توفّرها لنشأة النسق ولتشكّل الدلالة، ومادام قد توصّل إلى أن نشأة الدلالة لا تكون إلا بالاختصار والتوسّع أي: الاختصار في اللفظ والتوسّع في المعنى وما تحمله هذه المعادلة من دلالة، حيث يصبح الاتساع، وهو أول محطة من محطات الاهتمام بالمعنى المجازي قانونا ضروريا لطرق القول أو الكتابة أو إن شئنا الكلام المجازي البليغ، كان الإصرار أن يكون هناك ضابط لهذا الاتساع أو لنقل آلية لضبط المجاز وهو: **الوضوح** وعدم اللجوء إلى التعقيد الناتج عن تفسير **سيبويه** لمنطق الاستعمال اللغوي.

غير أن الإصرار على مسألة الوضوح وعدم اللجوء إلى التعقيد لا يعني أن النحويين، ومن منطلق المعنى الوظيفي، كانوا يحرصون على إلغاء الوسائط التي

---

1- نظرية المعنى عند بول غرايس، ص77.

تصل الصيغة بالدلالة، بقدر ما كانوا يحاولون الكشف عن المنطق الذي يحيط به القول المعنى، وتلك هي البلاغة عندهم على حد قول **المبرّد**[1] ولعل الإعجاب بالتشبيه الغامض واهتمامهم بالكناية والاستعارة وإرجاعها إلى التشبيه وولعهم بفكرة نقل الكلمة عن أصلها وبالاستبدال، ورفضهم أن يكون حذف حرف من الكلام **مجازا** لأنه ليس نقلا للكلمة عن أصلها، لعل ذلك كله، يوحي بأنهم لا يقفون عند العلامة المعادلة بل يدركون أن هناك آليات تحوّل العلامة إلى علامة أخرى، والدلالة إلى دلالة أخرى أكثر تطورا وتثير في النفس أثرا هو نتاج هذا الفعل الذي سمّوه **البلاغة** وعرّفها **الرماني** بأنها «**إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ**»[2]. بمعنى أنهم كانوا حريصين على فكرة التقاليد الأدبية التي تراعي الفهم والإفهام والبيان، وتؤكّد في الوقت نفسه دور السياق أو الموسوعة في فهم طرق القول المستجدّة هذه التي سمّيت مجازا، ولذلك وجدنا **أبا عبيدة** يجمع كل طرق القول بما فيها الاستعارة ويعدّها من **مجازات القرآن**.

قد تثير فكرة إيصال المعنى دلالات التحديد والوضوح والبيان، ولكن يجب أن نفهم أن قوانين الوضوح والبيان ليست واحدة. صحيح أن هذه المعاني هي نتاج عمليات وقوانين مختلفة **كالحذف والتقديم والتأخير والتنكير والتعريف والخبر والإنشاء** وغيرها من قواعد التوجيه النحوية، لكنهم استثمروا الجزء العملي منها وهو مفهوم **العلاقة** ليقيموا به الخطاب البلاغي القائم على قواعده الخاصة كالحقيقة والمجاز والتشبيه والكناية والتورية والاستعارة والمعنى القريب والبعيد. أي أن القضية مرتبطة بقوة الكثافة ودرجة الوضوح التي تتحدد بضرورة التفريق بين الكلمات متعددة المعاني التي حازت على الخاصية المجازية عن طريق الوضع، تلك الدلالة المجازية التي لا يمكنها أن تكون كذلك إلا بالاستعمال، «ذلك

---

1- يراجع عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1975، ص99.

2- م ن، ص 240

أن الكلمة المعيّنة قد تقبل أن تدخل في علاقة المفعولية مثلا مع فعل معين على سبيل الحقيقة (والحقيقة هنا حقيقة عرف) فإذا أدخلها المتكلم مع هذا الفعل نفسه في علاقة الفاعلية-ولم تكن في العرف مما يقبل هذا النوع من العلاقة-فإن مستوى الكلام يتحوّل من الحقيقة إلى المجاز»[1]

سيتبيّن لنا أن هذا الفهم هو الذي مرّ من خلاله النحويون والبلاغيون للتفريق بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي، فالأول قائم على الاقتضاء الاتفاقي implication conventionnelle والثاني هو التخاطبي conversationnelle أي أن الأول مرتبط بالمعنى للكلمات المعجمي، وهذا ما أشار إليه **تمام حسان** بالعلاقة العرفية وشرحها، وأما الثاني فيعتمد على السياق، ويقتضي استعمال الاستدلال العقلي القائم على قواعد التخاطب، وهو ما عناه **تمام حسان** بالعلاقة العقلية ومن أحسن من درس الظاهرة من المعاصرين في الغرب بول غرايس.

نستنتج من هذا أن الاقتضاء الذي يعد جوهر المعرفة البلاغية هو جزء أساسي من المعرفة النحوية، بل نكاد نجزم بتحول الثاني عن الأول مادامت البلاغة هي تحول عن النحو، أو هي كما قال **الجرجاني** في تعريفه للنظم بأنه توخي معاني النحو.

## 3 ـ منطق الاستعمال كبعد تداولي (علاقة العلامات بمستعمليها)

لقد أشرنا في حديثنا عن المعرفة النحوية أنها قدمت تفسيرات دقيقة لدلالة التعبيرات في اللغة، في علاقته بالاستعمال ولقد لاحظ ذلك **خالد ميلاد** وأقام أطروحته «**الإنشاء في العربية**» على هذا الأساس الذي يقر بالبعد التداولي في المعرفة النحوية[2].

---

1 ـ محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، ص 164.

2- يراجع كتاب «الإنشاء في العربية» لخالد ميلاد ففيه تفصيل لهذه المسألة.

وإذا نظرنا إلى مسألة الصدق والكذب نجدها متغيرة بحسب السياق أي بحسب الزمان والسبب والمسبّب والحالة وهو ما يعبّر عنه بالمجاز المرسل الذي يدل على حالات نحكم من خلالها على صدق القضايا بين الجمل أو في الجمل ذاتها، ولعل تعرّض **سيبويه** المستفيض لقضايا حروف الجر والعطف وغيرها، يؤكّد أن شروط صدق الصّيغة اللغوية ليست ثابتة وأنها محكومة بالاستعمال.

وقد يعكس هذا هاجس السعي إلى إيجاد لغة واصفة تُبيّن، من جهة، طرق استخدام العلامات اللغوية، ومن جهة أخرى، تُعدّ وسيلة للكشف عن هذه الاستعمالات المختلفة والقبض على المعاني المختلفة. ولذلك نراهم أعطوا لكل صورة من صور التعبير تحليلا للمعنى الذي يقيمه ثم قاموا بعملية تركيب يصنّفون من خلالها هذه الصور بحسب ما يجمعها من نقاط تشابه أو من خلال المنطق الذي ظهرت به وسمّوه تشبيها أو استعارة أو كناية ثم مجازا لغويا أو مرسلا ثم علم معان وبيانا وبديعا ومن الجزء إلى الكل، ولقد صاغوا التعريفات الدقيقة التي تعبّر عن الحالات التي يمكن أن يستعمل فيها الكلام، فهو تشبيه تام، وبعملية حذف عنصر من العلاقة يصبح استعارة وبالتالي فهي كلها إمكانات لتحقّق المعنى. أما من يحدّد هذه الإمكانيات فهو المتكلّم أولا والمخاطب ثانيا بحيث يقوم الأول بالتّشفير والثاني بفك هذا التشفير. وذلك بالوقوف على الشروط التي تحكم هذه الأساليب، والتي حدّدوها في مبحث الخبر والإنشاء ومبحث الحقيقة والمجاز كأهم مباحث المعرفة البلاغية آنذاك.

فالخبر والإنشاء تتحكم فيه شروط أفرزت عدة تصنيفات، ولعل أهم ما في هذه التصنيفات أنها ميزت بين مضامين الحقيقة ومضامين المجاز، من خلال التأكيد على الجانب النفسي من استعمال اللغة بالحديث عن الغرض والقصد، فكل حديث عن المجاز والاستعارة مرتبط بهذا المجال، حيث نظر إليها على أنها قصد وتعاون بين المتكلم والمخاطب وأن يفهم الثاني ما يعنيه الأول بقوله بالفعل.

لكن السؤال المطروح هو كيف تفهم الهوة الواسعة بين ما يعنيه المتكلم وما

يقوله بالفعل؟ خاصة إذا علمنا أن العلاقة العرفية كانت في البداية هي المتحكّمة في تصوّرهم للحقيقة والمجاز، حيث بدأوا في معاينة قواعد التوجيه النحوي في الخطاب بالنظر إلى العلاقة الطبيعية بين مختلف العلامات اللغوية في الجملة، وكيف ينشأ المعنى وما هي قوانين التصرّف في العلامات التي تسمح بتعدد المعنى؛ ذلك أنهم كانوا على وعي ضمني ومعلن بأن الألفاظ متناهية وأن المعاني غير متناهية.

يعكس هذا السعي وعيا بالبعد السيميولوجي للعلامات اللغوية التي عد التوصّل إليها في الغرب فتحا عظيما في مجال الاهتمام بالنسق السيميائي للبلاغة، والاستعارة خاصة؛ فقد توصّل الفكر الغربي الحديث إلى أن «هناك وجودا للمفاهيم أكثر من الكلمات، لذلك ينبغي أن توسّع الكلمات دلالاتها، وأن تصبح متعدّدة المعنى، ولا يتسنىّ لها ذلك إلا عن طريق الاستخدام المتكرّر للاستعارة. وبما أن لكل لغة عددا محدودا من الكلمات، فإنها لا تكفي لتحديد جميع المفاهيم وجميع تغيّراتها، ولذلك لا يمكن أن نشترط مدلولا محدّدا لكل كلمة.وإذا كان الحال هكذا فمن غير الممكن تحديد مفاهيم أخرى تفتقر إلى كلمات في اللغة، لأن أغلب الكلمات متعدّدة المعنى، ولأن مدلول الكلمات قد يكون أحيانا مقيّدا وأحيانا أخرى أكثر اتساعا»[1]

وقد لاحظنا أن هاجس حماية العلامات أثناء مرحلة الجمع جاء استجابة لمثل هذا السّعي؛ فكان للباحثين العرب إستراتيجيتهم في توضيح العلاقة بين الدوال والمدلولات، حيث كان الاختصار جزءا من سياسة ترشيد الدوال لحساب المدلولات، واتبعوا في سياسة الترشيد هذه عدة طرق كانت قائمة على عمليات استبدال الدوال بنقلها أو حذفها أو الاشتقاق من بعضها بالزيادة والتحويل، أو التقديم والتأخير وكلها تدخل في إطار الوعي بلاتناهي المعاني.

---

1- الاستعارة والكناية: الأصول البلاغية للنظريات الدلالية الحديثة - تأليف بريجيت نيرليخ. جامعة نوتنغهام

(www- info métaphore Brigitte Nerlich. La métaphore et la métonomie)

وعلى الرغم من محاولتهم صياغة نماذج وتصورات تفسر ما يمكن أن يدخل فيها من جمل إلا أنهم تفطنوا إلى أن الظواهر أوسع مما يمكن أن يُتصور، فربطوا ذلك بالاستعمال ونظروا في التعابير فتبيّن لهم أن ظاهرة النقل تتمّ بعدة طرائق فحاولوا ضبطها ولم يجدوا لها سوى لغة النحو الواصفة، وانتقلوا من المعنى المقالي إلى المعنى المقامي، وحرصوا على إقامة الفرق بين المعرفة النحوية الصرفة والمعرفة البلاغية، بجعل الأولى تهتم بالمعنى الوظيفي والمعنى المعجمي والذي يشمل القرائن المقالية في حين تحرص الثانية على إدماج الظروف التي يستخدم فيها **المقال** والتي تشتمل على القرائن الحالية أو ما يسمى **بالمقام**. ويرى **تمام حسان**، أنهم فهموا المقام على أنه إطار أو قالب[1] فغدا وكأنه نموذج ثابت يمكن أن يصب فيه المقال فرفعوا شعار لكل مقام مقال. والحقيقة التي جانبها **تمام حسان**، هنا، هي أن المقام ليس نموذجا ثابتا ولم يقل اللغويون ذلك، إذ لو قالوه لكان في ذلك تناقض مع قولهم لكل مقام مقال، لأن مقتضى هذه العبارة أن المقامات متعددة تماما مثل المقالات.

وعندما تبيّن لهم تجريد المعاني في تصور ثنائي واضح إلى حد ما هو الحقيقة والمجاز، كشفوا عن مقتضيات هذا التصور وشروط تحقّقه في قول أو صناعة خطاب بليغ يوزن بميزان النموذج أو تصوّر لكل مقام مقال كذلك.

غير أن هذا النموذج، وإن تماشى مع الجملة، فإنه لم يصمد أمام الخطاب الذي رأيناه يتكوثر في القرون الأولى، فكان لا بد أن يتكيّف الخطاب مع الأعراف الجديدة الخاصة بأنواع الخطابات، وبعدما كان الحديث عن الأصل في المباني أصبح الحديث عن الأصل في المعاني. لقد كان النحويون يؤكدون أن الأصل في كل جملة أن يكون لها ركنان، المسند والمسند إليه، وأدركوا أن المعنى الوظيفي للكلمة (أي حالتها الإعرابية في الخطاب أو النص ضمن سياق تواصلي محدّد)

---

1- يراجع تمام حسان، الأصول: دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، نحو فقه لغة بلاغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982 ص338 .

تتحكّم فيه سلطة القرائن وأدركوا صلة القرائن بنشأة معان أخرى، لذلك عدّ أي توسيع في الكلام من قبيل التوسع في القرائن، فالقرائن أحدثت وعيا جديدا في مفهوم العلاقة العرفية، وتحقق المعاني بواسطة العرف والاستعمال، فما هي شروط تحقّق المعنى العرفي بالنسبة إليهم؟

**الشرط الأول:** أن يكون هناك حقل معجمي «يشتمل على نظام من العلاقات بين المفاهيم التي تدل عليها مفرداته ما دامت هذه المفاهيم تمثّل أحوالا مختلفة للموضوع الواحد أو عناصر تجمع بينها قرابات منشؤها الطبيعة أو العرف والفكر»[1]

**الشرط الثاني:** هو ما فهموه من رواياتهم للغة من كثرة الألفاظ التي لا يمكن للذاكرة الإنسانية أن تستوعبها، فهموا أن هناك إمكانية «للتوسع في استعمال اللفظ بأن نجوز به معناه الحقيقي الذي كان له بأصل الوضع ونستعمله بواسطة هذا الجواز أو المجاز في معنى آخر تطبيقا لفكرة الاقتصاد في الاستعمال اللغوي وأي اقتصاد أفضل من أن تعبّر بالقليل عن الكثير من المعاني»[2]

وفكرة الاقتصاد والاختصار هذه، هي التي أقام عليها النحويون وبعدهم البلاغيون فكرة المجاز التي أقاموها بدورها، على شروط العلاقة. وأول علاقة اكتشفوها هي **المشابهة**، وهي نوع من العلاقات التي وصف بها العرب استعمالهم للعلامات إلى جانب العلاقة الضدية. ويعد هذا الكشف بداية السعي إلى إنشاء بلاغة معرفية حتى وإن كان الغالب كما سوف نرى هو النظر إلى البلاغة باعتبارها قواعد إنشاء الكلام أي نظرية في الكتابة، وذلك لاعتبارات أهمها النظر إلى الاستعمال بأنه عدول عن وضع هو ما عبّروا عنه بالمجاز.

تتبدى لنا لعبة الحقيقة والمجاز في أنه لا يوجد شيء يؤكد الحقيقة والمجاز إلا الاستعمال، فالاستعمال هو الذي يجعل لفظا ما دالا على الحقيقة أو دالا على

---

1 - الأصول، ص 331.

2 - م ن، ص332.

المجاز، وإذا ما كثر استعمال الثاني وشاع في الألسن لصق المجاز باللفظ وصار حقيقة، وهكذا تتعدّد المجازات التي هي في الأصل حقائق وتكثر الحقائق التي هي في الأصل مجازات. وتعاد نمذجة النظام الرمزي في كل مرة تتم فيها إعادة النظر في العلاقات التي تربط الدوال بالمدلولات، لتصبح هذه النمذجة ضرورية لكل ممارسة دالة، وهو الأمر الذي لاحظناه مع الشعر المحدث الذي خرق النظام الرمزي السائد.

لقد قاد الحديث عن الدلالة المجازية الجاحظ إلى تكوين رؤية تقتضي وضع الإنسان في مكانة تميّزه عن بقية الكائنات، بالعقل والبيان والفهم، ومن جهة أخرى قاده إلى صياغة تصوّر حول اللغة باعتبارها نظاما دلاليا متفرّدا عن بقية الأنظمة الدلالية الأخرى، ونسقا خاصا يميّز البشر، ونظر إليها على أنها الوسيلة الأساسية التي تنتج المعنى، ومن خلالها أدرك، كذلك، قيمتها في التعرّف على العالم وبقية الأنساق الموجودة فيه ورأى أن الله فضّل الإنسان بها، وجعل النطق دليلها، ولذلك عدّ الصمت عيبا، خاصة إذا طال فإنه يفسد اللسان، و ليس إلا العقل قادرا على تحليل اللغة أما تجلية المعنى فمرتبطة بالقصد والاصطلاح.

## 4 - التأويل والاستدلال / للتفرق بين الحقيقة والمجاز

لا شك أن المعرفة النحوية، على الرغم من طابعها الشكلي، قد نبّهت إلى أن اللغة، وهي النظام المجرّد أو الطاقة المخزونة في الذهن، لا تتحوّل إلى كلام مفيد إلا بواسطة التلفّظ، وتمّ إدراك ذلك من خلال عملية الإحالة الكلامية التي تحدّد العلاقة بين المتكلم والمخاطب، وهذه العلاقة التي تربط المتكلّم بالمخاطب تفرض حضورهما الضروري أثناء التخاطب. ولذلك تم -منذ البداية- إدراك تحقّق الكلام من خلال أفعال القول، إما إخبارا أو طلبا.

إن هذه الرؤية التي تأخذ بعين الاعتبار الآراء النحوية، تؤكّد أن دور الكفاءة التركيبية في الكلام ليست شرطا أساسيا لممارسة اللغة، بل يجب أن تكون

نتاج الذات التي تقوم بعملية الاشتغال، وهو الذي جعل البلاغيين يتساءلون عن دور هذه الذات وموقفها وتحوّلاتها.

كان مدار الحديث عن دور المتكلم والمخاطب في أفعال الخبر والإنشاء ولكن ما لبث هذا الحديث أن تطور إلى البحث عن القوانين المنظمة لهذه الأفعال، ثم البحث عن كيفية تولد الدلالة انطلاقا من الملفوظ ذاته لاستنباط دلالات غير مباشرة.

والظاهر كما يذهب إلى ذلك **أحمد المتوكل** أن البلاغيين في تحليلاتهم لأفعال الكلام غير المباشرة يكونون قد بيّنوا وبشكل دقيق وعلمي، مسار توليد هذه الأفعال، الذي يقوم على مجموعة من العمليات القائمة على تحويل الدلالة القاعدية للملفوظ استنادا إلى السياق المدرج من خلاله هذا الملفوظ، إلى دلالة جديدة، يتم الكشف عنها بوساطة سلسلة من العمليات الاستدلالية سواء كانت دلالات فردية أو مركبة أو أفعال كلام غير مباشرة، أو صور مجازية كالاستعارة والكناية[1].

لقد أطلق البلاغيون على هذه السيرورة **الاستلزام** الذي تتولد منه الدلالات الفروع عن الأصول، وذلك بواسطة عملية خرق أحد الشروط الملازمة للفعل الأصلي، بتجميد الدلالة الأولى وهي الظاهرة أو مسار إرسال فعل ما كالاستفهام مثلا وتحويله إلى تمنّ، فيصبح كل ملفوظ عبارة عن فعل لفرضية قبلية تحث على التحويل، مما يعني إدراك البلاغيين أن أنظمة الملفوظات المختلفة كالخبر والإنشاء هي ممارسات دالة تحمل فرضيات وجود دلالات أخرى.

إن هذه التحويلات ذات المفعول المحدّد المرتبط بالتوليد، بواسطة الاستبدال الدلالي، قادت البلاغيين إلى الكشف عن التحويلات ذات الأثر اللامحدود المرتبطة بما سماه البلاغيون بالنقل الخاص بالمعنى، أو المجاز و يتموضع في مستوى **ميتا لغوي** يتمثل في تلك الأشكال التي تظهر بها سيرورة الدلالات في الاستعارة

---

1 - يراجع أحمد المتوكل، ص 186.

والكناية ككثرة إشعال النار وكثرة الطبخ وكثرة الضيوف وكرم الرجل التي تفرعت عن **كثير الرماد** ويكرسها نظام الاستلزام القائم على سلسلة الاستدلالات.

لقد عرف **السكّاكي** الحقيقة بأنها «الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع»[1] وهذا يعني أنه نظر إليها باعتبارها علامة عرفية مفهومة، وتعليل «من غير تأويل» أن المخاطب لا يحتاج إلى المرور إلى الاستدلال، بل ينبغي التوقّف عند مستوى ما هو متّفق عليه ؛ لذلك قال من غير تأوّل، ثم بيّن الجهة التي يأتي منها ذلك في قوله «ليحترز به عن الاستعارة، ففي الاستعارة تعد الكلمة مشتملة فيما هي موضوعة له على أصح القولين ولا نسمّيها حقيقة بل مجازا لغويا لبناء دعوى المستعار موضوعا للمستعار له على ضرب من التأويل»[2] وهو تأويل يتم بواسطة الاستدلال أو المقايسة العقلية التي يعمد فيها إلى قياس شيء على آخر للوصول إلى ما عرف **بدلالة التضمن** أو **اللزوم**، حيث يتم تحويل الدلالة الأولى المباشرة إلى دلالة ضمنية وهما مستويان يشبهان ما اصطلح عليهما **شارل سندرس بورس بالموضوع المباشر والموضوع الديناميكي** كتأكيد «على إمكانيتين أو حالتين لاشتغال العلامة: الأولى حين تسفر العلاقات التي تحدث بين مستوياتها إلى موضوع تمثّله، بطريقة تلقائية أو مباشرة والثانية، هي حالة حدوث موضوع خارج العلامة عادة ما يكون حدوثه مشروطا بقصد أو سياق ثقافي»[3] ذلك أننا إذا بقينا في مستوى الموضوع المباشر فإننا نبقى في مستوى العلامة المفردة المفهومة، أما المرور إلى الموضوع الديناميكي فيقتضي جملة كاملة أي اشتراك حدين بالمفهوم المنطقي. ومن هنا نفهم سر اعتبار علماء العرب الحقيقة في المفرد أصلا يبنى عليه فرع وجودها في المركّب بدون نفي وجودها فيه، وأن «المجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة...وما عدا الحقائق

1- السكاكي، مفتاح العلوم 152.

2- مفتاح العلوم، ص 152/153.

3- آمنة بلعلى سيميائية شارل ساندرس بورس، مجلة الآداب العالمية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ع138 ربيع 2009 ص 95.

من جميع الألفاظ ثم لم يكن محالا محضا فهو مجاز؛ لاحتماله وجوه التأويل»[1]

يظهر من هذا أن «الحقيقة في الجملة مردها إلى دلالتها، فإن كانت الدلالة فيها على ما يوجبه الحس والعقل، فهي كذلك، وإلا فإنها تعني تبدّل الدلالة في الجملة إلى غير الحقيقة»[2] فتحوّل الدلالة هو سيرورة سيميائية، لا يعدو العقل في المستوى الأول سوى أن «يكون المبادئ العامة عن الحياة والكون والخلق تلك التي وقرت في النفس، فردّت المصنوع إلى صانعه، والفعل إلى فاعله الحقيقي»[3]. لذلك تعرى العلامات التي تقع على الحقيقة من التأويل؛ و لا تقدّم لنا سوى معرفة أولية قد تكون مجرّد حدس، ثم يتدخّل العقل، فيقوم بعملية تحويل دلالة تلك المعرفة، ومن هنا أدرك العرب المعنى الذي تعطيه العلامات المفردة، باعتبارها علامات وأوضحوا تصورهم لإنتاج العلامة حيث تصوروا أن المعنى كامن في النفس وهو مستوى الإمكان ثم تأتي الدلالة لتظهر هذا المعنى بواسطة العلامة اللغوية أو غيرها، وبالتالي فالمعنى القار في النفس الذي عبر عنه باللفظ مثلا، هو الحقيقة البسيطة ويكون تجسيدها بهذا الشكل: المعنى القار في النفس - الدلالة - الإظهار باللفظ ( الحقيقة) وهو تعيين اللفظ بنفسه، أي أن الدلالة تنشأ عندما تتم عملية التعيين الأولى المرتبطة بالمقومات الأساسية لمعنى ما كأن نعيّن الشعور الذي نحسّه بأنه الحب أو نعيّن الحب بأنه شعور، ثم يحصل تعيين آخر استنادا إلى دخول مقومات أخرى هي السّمات السياقية فيتم التعيين بقرينة تلك المقومات السياقية فيحدث المجاز كأن يقول الشاعر «**حبك نار تشتعل**» ولذلك لا يسمى هذا التعيين وضعا أي موضوعا مباشرا بل مجازا أي موضوعا ديناميا ويكون التصور على هذا

---

1 - القيرواني أبي الحسن ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج1 تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 2006، ص220.

2 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1996، ص 85.

3 - المرجع نفسه، ص85.

الشكل: المعنى - الدلالة - الأصل (الحقيقة) - الدلالة بقرينة (المجاز) ومن هنا يمكن أن نفهم دور المعرفة الخارجية في تولد الدلالة. فالعلامات عامة والألفاظ خاصة وهي «مثيرات نفسية تحرّض الذهن على إظهار المفاهيم والتصوّرات الكامنة فيه، والتي هي تصوّرات عن الخارج، فليست الألفاظ مرتبطة بالخارج، بل هي أصوات تثير الذهن، وتنبّه الوعي ليعيد تصور الخارج ويتذكر المفاهيم التي حصلها من وعيه لما حوْله»[1] وهذا هو مفهوم الفلاسفة **كابن سينا** ومفهوم النقاد **كالقرطاجني**، ولذلك تنبهوا إلى تغيّر العلامات بحسب تغيّر الصورة في الذهن، وهو ما سماه بورس بالعلامة المتطورة.

ولقد كان مدار الأمر في هذا التصور هو الإفهام والإيضاح والطرق التي تسلك في سبيل ذلك. **فالجاحظ** عند ما عرّف **البيان**، أكّد أن «مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلّغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[2] وهو نفسه السّعي الذي كان وراء أطروحة **بورس** من أجل إيجاد نظرية سيميائية تقوم على العلمية والواقعية وتهدف إلى الفهم وإيضاح الأفكار.

نستنتج مما سبق أن علماء العربية كانت لديهم استراتيجية في فهم الموضوع المجازي أمكن لنا تصنيفها من خلال مستويات ثلاثة: الأول نحوي تمثيلي وهو المستوى المحايث؛ والثاني المستوى الدلالي وفيه تم تجلي الموضوع البلاغي، والثالث تداولي وهو مستوى التأويل. ولكن يبقى هذا التصنيف، أيضا، نظريا من أجل فهم طبيعة التّفكير العربي في الموضوع البلاغي الذي هو المجاز؛ لأن المستوى الأول - النحوي - مثلا - لا يكون بالضرورة محايثا، حيث يوجد - في

---

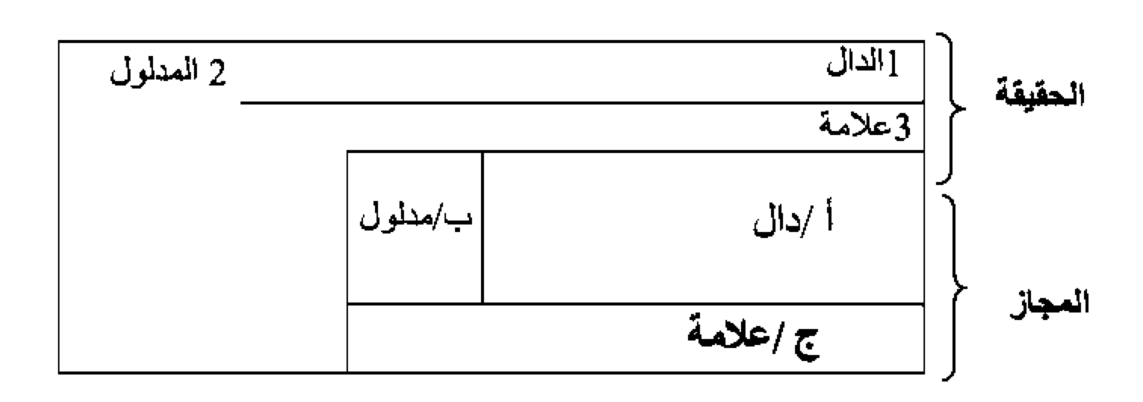
1 - نفسه، ص96.

2- الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، ط2، مكتبة الخانجي القاهرة 1968، ص32.

تراثنا-أنحاء شكلية محايثة كما توجد أنحاء وظيفية وأنحاء دلالية.

**5-المجاز باعتباره نظاما علاماتيا:**

لقد اتضح أن المجاز يتجاوز الحقيقة التي تعد نظاما شكليا محدودا، لا يقوم بإعطائنا إلا المعنى الأولي، ومن خلال حديثنا عن عمليات كالتحويل والنقل والاستبدال والإحالة وغيرها التي ينشأ بفضلها المجاز، تبيّن لنا أن المجاز عند البلاغيين هو نظام خاص يتم التعرف عليه انطلاقا من السيرورة السيميائية الأولى، ليتشكّل كنظام ثان يكون المفهوم الذي يعطيه لنا هو التقرير المستوى الأول في النظام العلاماتي للمجاز لنصل إلى نفس الصياغة التي توصّل إليها رولان بارث القائمة على تبيين المستويين السيميولوجيين الخاصين باللغة والأسطورة أو التقرير والإيحاء كما يبدو في الشكل التالي:




فالمجاز بهذا الشكل يتشكّل من مستويين سيميولوجيين الأول لساني وهو ما يسمّى **اللغة الموضوع**، التي يراد بها الوضع، والثاني وهو المجاز وهو **لغة واصفة**، لأنها لغة ثانية يتكلّم بداخلها عن المستوى الأول، أما الدال (العلامة) الذي هو موضوع نهائي بالنسبة للنحويين فهو المعنى، ويعدّ مفهوما أوليا بالنسبة للمجاز، وهو عبارة عن شكل، أما المدلول المجازي فهو المفهوم، أو معنى المعنى، بتعبير **الجرجاني** ولا شك أن العلامة المستنتجة من المجاز هي الدلالة

المجازية، فتبدو لنا العلاقة: «داخل/خارج» التي تتم فيها المراوحة بين الشكل الذي هو نص ظاهر والمفهوم الذي هو بمثابة النص المولّد.

ولقد لاحظنا أنه إلى جانب تبيينهم الخصائص المكونة للمجاز، بيّنوا أيضا الكيفية التي تنتظم بها بدءا من مفهوم **التوسّع** إلى مفهوم **الكثافة** إلى الآليات التي تتحكّم في إنتاجه كالاختصار والحذف ثم الاستلزام وهي مجموع الصيغ التي يترابط بها اللفظ مع المعنى أو المنطوق مع المفهوم باصطلاح الأصوليين.

الظاهر أن المجاز كنظام لم يوصف بالعتامة ولا بالغموض بل الذي وصف به هو المعنى المرتبط بالمستوى الأول، مما يعني أن المجاز لا يخفي المستوى الأول بل يحدث فيه خرقا دون أن يزيل عنصرا منه، ذلك أن حضور الشكل يكون حرفيا وحقيقيا ومتّصفا بالاتساع في عرف **سيبويه** وهو ذو طبيعة لسانية ومجازية في الوقت نفسه. **ولذلك وصف العرب العلاقة بين الحقيقة والمجاز بأنها علاقة حذف وإضمار؛ لأن الخروج عن المألوف هو دخول في عملية تشويش دلالي على المتلقي** مادام شكل المجاز يتجلى مسبقا من خلال المعنى الحقيقي، لكنه المعنى الذي يمارس نوعا من **المقاومة**، أما إذا لم يقاوم فإنه يبقى دالا ممتلئا وبالتالي يلحق بالحقيقة ولا يلتحق بالمجاز. فوظيفة المفهوم أن يقوم بتشويه الوجه الممتلئ، والوجه الممتلئ هذا هو الجانب العرفي من الدلالة، وبهذا سيتّصف المجاز بنظام ثنائي ينتج عنه نوع من الانتشار، حيث تكون الانطلاقة مشكّلة من وصول المعنى العرفي، ثم يحدث استبدال معنى الدال بشكله، أي استبدال اللغة الموضوع باللغة الواصفة[1]، ومن هنا تكون وظيفة المجاز هو تحويل المعنى إلى شكل، ولا وجود لأيّ معنى باستطاعته أن يقاوم الالتقاط المجازي، مما يوقفنا عند ما تنبّه إليه علماء العربية أن أصل اللغة مجاز وأن أغلب كلامنا هو مجاز وأننا نعيش به. أي أن اللغة تتضمن بداخلها مقومات المجاز وهي في ذاتها تقترح معاني إيحائية تسهّل عمل المجاز.

تلعب المقاومة، إذن، دورا في خلق المعنى المجازي وتكون باستبدال

---

1- voir Roland Barthes, mythologies, éditions du seuil 1957 p185 -205

المعنى العرفي، كما تكون بواسطة عمليات تخلقها النصوص السابقة، وسنرى أن التشويش الدلالي يتم كذلك عن طريق ما تفعله النصوص السابقة في النص اللاحق ولعل أهمها عملية النفي التي جعلها **الجرجاني** جزءا من استراتيجية المجاز إلى جانب الإثبات. وعملية النفي جعلتها **جوليا كريستيفا** أساس الإستراتيجية التناصية في الكتابة حيث تذوب الذات ويتأسس في مكان الدليل تصادم الدوال وهي تنفي الواحد الآخر ويغدو الكلام ممارسة سيميائية يتلاقى فيها قطبان في حركة ذهاب وإياب هي حركة النص الظاهر والنص المولد.

إن مقوّمات المجاز تتجلى في وجود «صلة منطقية مفهومة وواضحة بين المعنيين.وهذا منطق المجاز باعتباره نظاما أو نسقا) هذه الصلة يمكن أن تقوم على المشابهة أساسا كما في حالة الاستعارة التي تعتمد على التشبيه، ويمكن أن تقوم على مجرد التناسب أو المجاورة التي لا تعتمد على المشابهة، كما في حالة الكناية، ولكن أيا كانت طبيعة هذه الصلة بين طرفي المجاز، أو معناه الأصلي وصورته الظاهرة، فلا بد أن تكون هذه الصلة ذات أساس منطقي مكين، يقبله العقل ويحترمه، ولا مفر من وجود ما سمّي بالقرينة، حتى تتأكّد مجازية العبارة وتسقط شبهة الحقيقة»[1] إننا بصدد تولد نظام من نظام.

ولقد قسم المجاز إلى لغوي وعقلي، الأول منه قائم على علاقة المشابه وهو الاستعارة بتفرعاتها والثاني غير قائم على المشابهة بل على علاقات ارتبطت بالسببية والزمنية والمصدرية والمكانية والفاعلية والمفعولية وهو العقلي. وبينهما ما سمي بالمجاز المرسل الذي تحكمه علاقات منها الكلية والجزئية والسببية والمسببية وباعتبار ما كان وما يكون والحالية والمحلية والمجاورة والآلية والعموم والخصوص وفيه تقع الكناية وهذا النوع من التقسيمات من حيث العلاقات المتفاوتة الدرجات هو نوع من النسق السيميولوجي للمجاز في شقه المنطقي. ولما جاء **عبد القاهر الجرجاني** حاول البحث عن العلل التي يرتد إليها المجاز، فقسّم وفرّع وعرّف.

---

1 - جابر عصفور ص 140 نقلا عن ابن جني ج1 ص442 وابن سينا نهاية الإيجاز، ص47.

كانت هذه خلاصة **التصوّر الثاني** في وصف كيفية تشكل المجاز، الذي يؤكد النسق السيميولوجي للمجاز، وهو نسق علامي قائم على منطق العلاقات في وصف كيفية تشكل المجاز.

**أما التصوّر الثالث** فيرتبط بكيفية تحقّقه في الواقع ودور المخاطب والمقام في فهم الموضوع البلاغي، أي كيف نقرأ المجاز الذي كان من تجلياته الجانب التنظيري للبلاغة بدءا من القرن الخامس حين أصبحت البلاغة نظرية في القراءة.

## تجليات دلالة السياق في فهم الموضوع البلاغي

لا بد أن نشير في البداية إلى أن علماء العربية لم يستغنوا عن فكرة الموسوعة في أي مجال من مجالات اهتماماتهم، وهذا لسبب بسيط هو أن ما يحكم الثقافة العربية الإسلامية هو الرأي الجماعي عكس الفكر الغربي المتمركز حول الذات والقائم على الفردية. ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا عدّ اكتشاف **أمبرتو إيكو** للموسوعة فتحا عظيما بالنسبة إليهم. في حين هي جزء مهمّ من استراتيجية العرب في علومهم المختلفة والدليل على ذلك دوران مقولات: طريقة العرب، الاستعمال، العرف، السياق، الثقافة وغيرها مما له علاقة بالمعرفة الموسوعية.

إن تصور العرب المحايث للمجاز لم يكن شكليا على الرغم من أن هدفهم هو البحث عن المنطق الذي تتحقّق به هذه العلاقة الشّكلية. ولذلك حاولوا صياغة تصوّر لا يغفل أهمية الإنسان في تحديد الدّلالة، فقد وضعوا الإنسان قبل الدلالة؛ لأنه هو الذي يستعمل العلامات بتحميلها معاني معيّنة، إن كان متكلّما، أو في معاني تأويلها، إن كان مستمعا. وإن الحديث عن **دلالة المطابقة** أو **الدّلالة اللغوية** أو **دلالة التّضمن** كمقابلات **للدلالة العقلية** أو **الالتزام** يعكسان طبيعة العمليات الإدراكية القائمة على ما يشبه التداعي الذي يحدث في ذهن الإنسان من أجل تجاوز الحقيقة أو الدلالة العامة إلى دلالات جزئية تتضمّنها العلامة نفسها، بحكم الرابط الذهني بين ما تثيره العلامة من الصورة الذهنية الأولى والمدلولات

الأخرى؛ فلفظ **الأم**، مثلا، يفيد معنى ذلك المخلوق الأنثوي الذي له أولاد، ولكن بسبب تراكم التجربة والمعرفة المسبقة الثقافية والاجتماعية يتمكن الذهن من ربطها بمفاهيم أخرى كالحنان والحب والتضحية والإيثار لتصبح هذه الدلالة وغيرها جزءا تتضمنه الدلالة العامة لكلمة أمّ، وهذا التداعي متأت من لفظة الأمّ نفسها، وليس للذهن أن يقحم دلالة أخرى خارجية، ما يعني أن المعرفة المجازية مستقاة من خبرة المتخاطبين، فهي تسمّى تضمنية إذا كان هناك «انتقال من دلالة اللفظ الكلية إلى دلالته الجزئية الداخلية، والتزامية إذا تم الانتقال من الدلالة الوضعية إلى لازم لها خارج عنها، وكلتاهما دلالة عقلية، وانتقال من معنى إلى معنى المعنى. وتصوروا أن الدلالة المطابقة هي التي تنقل التصورات الذهنية على حقيقتها وأن الدلالة العقلية هي من فعل الخبرات الإنسانية التي قد تنظر إلى الشيء من وجهات عديدة ، فيرى فيه كل إنسان ما لا يراه الآخرون، لأن طريقة النظر إلى الشيء تتفاوت على نحو واسع بين إنسان وآخر وفق خبرة كل منهما»[1].

لقد جعل الرازي «الدلالة العقلية أو ما يسمى **بمعنى المعنى** أصلا للمجاز والكناية والتمثيل، لأن المتكلم يستطيع بها أن يعطي السامع ظلال المعنى وأن يوحي إليه بالمراد، فتصوّر المعنى قائم على دلالة اللفظ على المعنى الأصلي الذي كانت عليه اللغة في نشأتها البسيطة الأولى، أما دلالته على غير ذلك فإنها مرتبطة بفهم السّامع للكلام فهما عقليا يجمع بين المعنى الأصلي وظلاله التي تتكون في الذهن نتيجة التجربة والثقافة»[2] وهذا الأمر، مثلا، لا نجد له توضيحا عند **بورس** وإنما يمكن تأويله فقط من خلال حديثه عن **المؤول الدّينامي** الذي يقابل معنى المعنى والذي تنطلق منه عملية التأويل استنادا إلى الخبرة والمعرفة القبلية، والسبب في ذلك أن **بورس** بقي في مستوى التجريد العام للعلامات.

1- سمير احمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، ص121.

2 - م ن، ص122 .

يمكن إدراك هذا الوعي عند علماء العربية في مختلف تصوراتهم للعلوم حيث لوحظ أنهم مثلا «نقلوا مفهوم الفصاحة كميزة للبن الذي أزيل رغوه وبقي خالصه إلى مفهوم حسن الكلام وجودته، (...) ونقلوا مفهوم الإبهام من الظلام الكثيف الذي لا يمكن فيه تمييز الأشياء إلى مفهوم الغموض واشتباه المقصود وعدم المفهومية. ونقلوا مفهوم البلاغة من بلوغ غاية المسير إلى مفهوم الإيجاز المعجز الرصين والمنطق الجيد» وكله انتقال من دلالة التضمين إلى الدلالة العقلية فالبياض والصفاء معان جزئية في اللبن وهو دلالة التضمين أما الحسن الكلام وجودته الذي خصوا به الفصاحة فهو الدلالة العقلية وكذلك الأمر بالنسبة للبلاغة التي خرجوا بها من الوصول إلى القصد بعد المسير وتجاوز كل العقبات واتباع كل الوسائل المؤدية إلى المقصد، إلى استعمال كل الوسائل التي توصل الإنسان إلى أن يكون كلامه جيدا، ولذلك يرى **الجرجاني** أن النظم «**أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، تعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخلّ بشيء منها**»[1]. وهذا يعني أن الجانب التداولي الاستعمالي هو جوهر البلاغة كما أن استعمال الطريق في المسير هو المبلغ إلى الغاية. «**فالبلاغة في مظهرها الأول أي: كعلم للمعاني هي امتداد للنحو، لأنها تنظر في كيفية استعمال الفرد لمعاني النحو وهي المعاني التي تدل عليها كل الوجوه التي يقتضيها النحو. أما مظهرها الثاني: أي كعلم للبيان، فهي تنظر في التحويلات التي تربط بين المعنى الوضعي والمعنى المقصود وهي من جنس العمليات المنطقية (المنطق الطبيعي لا الصوري)**[2] وفي هذا المستوى نقف عند المجاز باعتباره **نموذجا للإنتاجية الدلالية.**

---

1 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مؤسسة الرسالة: ناشرون، ط1 لبنان2005 ص 76.

2- عبد الرحمان الحاج صالح، المدرسة الخليلية والدراسات اللسانية في العالم العربي، مجلة الملتقى. الرباط 1987، ص387.

لا شك أن علماء النحو بوضعهم القواعد لم يعنوا الوضع فحسب، ولذلك أكّدنا في حديثنا عن المعرفة النحوية دور الاستعمال في صياغة هذه القواعد، بل إنهم نظروا إلى العلامات اللغوية على أنها لا يمكن أن تحقّق المعنى إلا بالاستعمال، كما أن الإبانة والبلاغة لا تتحقّق إلا بإدراك المعنى مباشرة أو بواسطة علاقة وقرينة هو ما دلّ عليه بعد ذلك استعمال الحقيقة والمجاز.

والبلاغة من حيث هي نسق تصبح طريقة معينة في إنتاج النصوص بواسطة آليات معيّنة أي: **نظرية في الكتابة**. وهي كذلك العلم الذي نحلّل به النصوص أي: **نظرية في القراءة**، أي أنها علم ومنهج في الآن نفسه. وهنا تلتقي مع السيميائيات باعتبار طابعها الإنتاجي من جهة، ومن جهة أخرى هي علم لتحليل النصوص أو الدلالة بحسب **جوليا كريستيفا.**

لا شك أن العرب أدركوا أن للمجاز دورا في الاتصال والتبليغ والفهم والتأويل ولذلك نراهم هيّؤوا له الآلية التي تحيّنه، وكان الجاحظ قد عثر عليها في البيان الذي يعد عملية استدلالية بامتياز. لقد أدرك أن الدلالة لا يمكن أن تكون فقط في هيئة ملفوظ، فقد تتجلى في خط أو إشارة أو عقد أو حال، وكلها أنظمة يمكن أن تكون أداة للمجاز، ومن ثم تكون وظيفة البيان هي الكشف عن أنماط المجاز في مختلف هذه الأنظمة بواسطة الاستدلال لأنه لا يمكن أن يحصر في موضوع واحد، إنما العبرة في إدراك هذه الأنظمة، أي الفهم والتفهّم أو التبيّن. فقد جاء في تعريفه قوله إن البيان: «**اسم جامع لكل شيء كشف لك عن قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقة ويهجم على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدليل لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما الفهم والإفهام**»[1] وبذلك ستنسحب اللغة على كل مركّب دال سواء كان ملفوظا أو كتابة أو إيماءة، بل سيكون النظام اللغوي الحيواني و النظام الإنساني بنفس المستوى من حيث التوصيل والإبلاغ؛

1- البيان والتبيين، ج1 ص32.

ولذلك حرص **الجاحظ** على الحديث عن عالم الحيوان الدلالي.

## 5- البيان باعتباره علم العلامات العام

في حديث تمام حسان عن الجاحظ أشار إلى أن مصطلحي البلاغة والبيان عنده يفتقران إلى الضبط في الاستعمال وعلاقة الجمع والمنع بين المصطلح ومدلوله، ويعلّل ذلك بذكر الجاحظ مجموعة من التعريفات للبلاغة التي قيّدها بالفصاحة وبالطبع وبالمعرفة، الأمر الذي جعل معنى المصطلح غير محدد وهو الأمر نفسه مع مصطلح البيان الذي لم يكن أوفر حظا من البلاغة حيث أراد به الكشف عن المعنى، فيقصر عن درجة البلاغة لأن البلاغة (كشف + إبلاغ)، وقد يرد به كل شيء يكشف عن قناع المعنى كما يريد به الدلالة اللفظية الظاهرة على المعنى الخفي، ثم يخرج بحكم أن هذه النظرة التي تطال **عبد القاهر وابن المعتز** هي أدخل في الذوق، تدور حول الأصول دون الفروع وتفسح المجال للملكة والاستمتاع بعيدا عن قيود الضوابط[1]

إذا كان هذا الرأي يستند إلى فرضية الصناعة والمعرفة في البلاغة التي طرحها **تمام حسان** في كتابه، وهي فرضية جعل لها شروطا معينة، فإننا وفي إطار السيميائيات العامة نحتكم أيضا إلى الفرضية التي تحاول أن تزيح النقاب عن كل توجّه يسعى من خلاله صاحبه إلى البحث عن العلل التي تسهم في إنشاء المعنى وطرق تشكّله وعلاقة ذلك بالسياق وبتأويل العلامات. ومن هنا يمكن أن ننظر إلى تلك المفاهيم التي رآها **تمام حسان** مختلفة على أنها نتاج اختلاف الزاوية التي ننظر منها إلى البلاغة من حيث علاقتها بالمتكلم وبالمخاطب والمقام، ومن حيث الشكل الذي تتجلى به، وهي كلها بمثابة الشروط التي يجب توفّرها في الكلام لكي يكون بليغا، وفي صاحبه لكي تطلق عليه صفة البليغ، وهو الأمر نفسه مع البيان الذي عبر عنه سواء بالكشف عن المعنى أو باسم جامع يكشف عن قناع

1- يراجع: تمام حسان، الأصول، ص313

المعنى أو بالدلالة الظاهرة على المعنى الخفي، فليس في هذا ما يوحي بالاختلاف بقدر ما يوحي بمحاولة الإحاطة بالمفهوم باعتبار الأداة والموضوع والوظيفة، كما أن ما رآه من أفهام مختلفة للبلاغة من أنها الانتهاء إلى الغاية وأنها جودة الكلام وأنها الكلام البليغ كما أنها صياغة الكلام البليغ، فكل هذه الصفات يقصد بها القواعد التي تجعل الكلام يبلغ درجاته القصوى من الجودة وتلك هي البلاغة.

أما ما ذهب إليه تمام حسان بأنها نظرة أدخل في الذوق، فلعله الحكم الذي يسمح لنا بفهم طبيعة هذه النظرة دونما محاولة النظر إليها باعتبارها معرفة شكلية ولعل في ذلك خصوصية النسق السيميولوجي للخطاب البلاغي عند **الجاحظ** وبعده **الجرجاني** وتتجلى مظاهر هذه الخصوصية في ما يلي:

**أولا: البعد الواقعي** المتمثل في طرق تثبيت الاعتقاد : حيث يبدأ تصور **الجاحظ** من خلال محاولته إقامة منهج واقعي وعلمي انطلاقا من محاولته تثبيت الاعتقاد أو ما سماه باليقين عن طريق الشك، فيقول «**قال: فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلّم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن في ذلك إلى تعرّف التوقّف ثم التثبّت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه، ثم اعلم أن الشك في طبقات عند جميعهم، ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف**»[1]

فالحقيقة العلمية والمنطقية بحسب **الجاحظ** واحدة ويتوصل إليها بالشك، بل إن كل من اقتطعته عن اليقين الحيرة فضالته التبيّن التي هي التحقّق والتعرّف من أجل الوصول إلى اليقين، ولذلك يقول: «**الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاده إلى اعتقاد غيره، حتى يكون بينهما حال شك**»[2]

---

1 - الجاحظ، كتاب الحيوان، تح عبد السلام هارون، ط3،دار الكتاب العربي بيروت 1969ج6 ص35 .

2 - الحيوان، ص 36.

إن مقارنة بسيطة بين ما قاله الجاحظ، وما قاله **بورس** تُظهر بوضوح سعي **الجاحظ** إلى محاولة إيجاد تصوّر نظري قائم على العلمية والواقعية وإحلاله مبدأ الشك المحل المنهجي بغية الوصول إلى الحقيقة القائمة على التجربة الواقعية والنظر العقلي وإعمال الفكر وذلك باستنباط القواعد، ويكاد يتطابق معه **بورس** في حديثه عن الحالات الثلاث لتثبيت الاعتقاد حين قال **الجاحظ** في حديثه عن العوام الذي يرى أنهم أقل شكوكا من الخواص، لأنهم لا يتوقّفون في التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التّصديق المجرّد أو على التكذيب المجرّد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك، وذلك على قدر سوء الظن وحسن الظن بأسباب ذلك وعلى مقادير الأغلب»[1] إن ما ينقص عند هؤلاء الذين ينتهي الشك عندهم باكتساب اعتقاد راسخ هو التّصديق المطلق أو التّكذيب المطلق، هو انعدام التحرّي من أجل أن تتأسّس الفرضية الواقعية التي ليست مرتبطة بالفرد بقدر ما هي خاصية جماعية، ولعل حال الشك التي أشار إليها الجاحظ هو نوع من الإقرار بالحتمية التي تجعل كل القضايا قابلة للرفض ومن ثمة التغيّر، فلا شيء مطلق، وكل شيء يسير وفق مقادير الأغلب لأنه وكما يرى **بورس**، لا يمكن للتفكير مهما كان أن يوصلنا لا إلى اليقين ولا إلى منتهى الدقة ولا إلى الشمولية المطلقة»[2] ومثلما لا يهدف هذا المنطق إلى الإنقاص من قيمة الحقيقة في مفهوم **بورس** التي تتّسم بالواقعية، وكان تصوّره أساسا ضد النزعة الشكيّة والدوغمانية التي تسعى إلى امتلاك المعرفة المطلقة، فإن تصوّر **الجاحظ** القائم على الارتياب هو نوع من التبيّن الذي يتمثّل مسعاه في الفهم والإفهام بأي وسيلة كانت وتلك هي واقعية تصوّره للبلاغة والبيان الذي وصفه **تمام حسان** بعدم الوضوح، إنما هو نوع من عدم المبالغة في إلصاق اليقين بالمعرفة وهذا الذي يؤكد لنا البعد التداولي باعتباره رافدا من روافد التصوّر الجاحظي.

---

1 - الحيوان، ص37

Claudine Tiercelin ,C.S .Peirce et le pragmatisme, PUF Paris 1993, p113.-2

**ثانيا: البعد التداولي** المتمثل في الوضوح: لا شك أن **الجاحظ** قدم أطروحاته كرد فعل على بعض الآراء وخاصة ما ارتبط بالغريب الذي بدأ البعض يستحسنه في عصره، ويمكن تلمّس ذلك من قصة ذلك الغلام الذي روى عنه **الجاحظ** أنه كان يتقعّر في كلامه، فأتى **أبا الأسود**، فسأله عن والده فقال: أخذته الحمى، فطبختة طبخا، وفنخته فنخا، وفضخته فضخا»[1] وبعد شرحه لمعنى فنخته التي تعني أضعفته وفضخته التي تعني دقّته، أنكر الغرابة في الكلام وأورد رد **أبي الأسود** على الغلام بقوله: يا بنيّ كل كلمة لا يعرفها عمّك، فاسترها كما تستر السنّور جعرها»[2] ولقد رأى **الجاحظ** أن هذا النوع من الكلام بعيد عن الفصاحة والبلاغة.

من جهة أخراة يتجلى لنا هذا البعد الخاص في تصوّر **الجاحظ** للخطاب البلاغي في حديثه عن المكوّن التداولي لهذه المعرفة، فقد تعرض إلى أحوال المتلقين وحالاتهم، وأثر العمليات المختلفة في النفس والذي سمّاه الفهم والإفهام، والذي يمكن أن تندرج تحته كل المعاني التي يتحقّق بها الاستعمال الجيد للغة، وكأن المعنى يقدّم الإمكان الأنطلوجي بأن تحتمل الكلمات دلالة معيّنة وأن المعنى هو أعمق من النّسق المنطقي للغة، إنه قائم على شيء سابق على اللغة ومطمور في العالم، ذلك هو الكل العلائقي. فمهما تكن كثرة الكلمات التي تشكّل المعنى أو تصوغه، فإنها تشير إلى ما يتجاوز نسقها الخاص، إلى معنى كامن أصلا في الكل العلائقي للعالم[3] فيتحوّل الوجود إلى موضوع لغوي بجعل الخفي من المعاني «ظاهرا، والغائب شاهدا، والبعيد قريبا، وهي (يعني اللغة) التي تلخّص الملتبس وتحلّ المنعقد، وتجعل المهمل مقيّدا، والمقيّد مطلقا، والمجهول معروفا،

---

1 - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1 378

2- م.ن ، ص378/379

3 - يراجع عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية بيروت، 2003، ص 161/62.

والوحشي مألوفا، والغفل موسوما والموسوم معلوما»[1].

إن الشيء المهم والمثير في هذا الكلام هو أن **الجاحظ** يتجاوز وظيفة اللغة الأساسية القائمة على الإخبار إلى جعل الغفل موسوما ثم جعل الموسوم معلوما، ولا يعرف الموسوم إلا بعملية التأويل الذي يعود بنا إلى لحظة سابقة في الإصغاء لمعنى الموجودات وفهمها بل واسترداد الوعي بها، إن صح القول، بواسطة اللغة حتى أننا يمكن أن نفهم انه يؤكد الأطروحة اللغوية «التي تفيد أن الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة»[2] وهي وظيفة كامنة ترتبط ارتباطا وثيقا بقصد المتلقي، ومثلما قد يتعطّل أثر البيان بفعل الإخلال بالحجة نتيجة العي، وسوء المنطق كتوقّف اللّسان والحصر وغيرها مما له علاقة بالمتكلم، فكذلك يتعطّل إذا كان المتلقّي غير مهيّأ لاستقبال الرسالة بعدم مراعاة المقام الذي هو فيه، لأن اللغة أثناء الاستعمال هي وسيط بين القائل والمتلقّي حيث ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات»[3]

لقد كان المجاز قبل **الجاحظ** بدءا من **أبي عبيده** هو الطريقة الوصفية المحايثة للأسلوب، وقد ساهم بذلك في كتابه «**نظم القرآن**» غير أنه في كتابه «**البيان والتبيين**» حاول أن يستقرئ هذه الطرق الوصفية لمحاولة صياغة القوانين، فيصبح المجاز عنده تلك القواعد والقوانين التي تتشكّل بها النصوص أو ينتج بها الخطاب. أي **إستراتيجية خطابية**. أو إن شئنا إستراتيجية لغوية هي تجسيد لإستراتيجية الربط بين زمن الطبيعة والثقافة الجديدة في ممارستها لوظيفة الربط بين العلامات فأنشأ نمطا من الحسّ العلامي هو ما يطبع الهوية السيميائية لفكر الجاحظ.

1 - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1 /75.

2- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 52.

3- يراجع ،البيان والتبيين، ج1، ص.138

عندما راح الجاحظ في كتابيه: «**البيان والتبيين**» و«**الحيوان**» يعرض لمسألتي البلاغة والبيان كان حديثه ينبع من متصوّر عام للدلالة التي كان يرى أنها توجد في كل شيء، ولقد وجد في الإخبار والقص الوسائل الكفيلة لتجسيد الممارسة السيميائية للعالم بكل تنوّعاتها وتناقضاتها أيضا، ذلك أن القصة «هي المبادل الأكبر للمعنى الذي يعمل بين كل مستويات الواقع، ولقد نرى أنها عمل اللسان كما نرى أنها استثمار التجديد الدلالي»[1] فعكس لنا **الجاحظ** من خلالها هوية الممارسة السيميائية بكل صفاتها وعاداتها وتناقضاتها، بل وحتى بصورها الكاريكاتورية من خلال تحديد من يمارسون فعل الكلام وكيف يقولون. وأعطى صورا لتنوّع الكلام العربي عند المولّدين وبوادر محاولات معاينة المؤسّسة الرمزية من خلالهم وسبل فهمها. فكان لابد لأجل ذلك من عملية تفكيكية تروم سلطتها وعنفوانها الذي جسّدته سلطة اللغة وإرغاماتها الأخلاقية حيث يمارس الممنوع الدلالي ضغطه المرتبط بتمام الآلة وإحكام الصنعة وسهولة المخرج وتكميل الحروف وإقامة الوزن وحاجة المنطق إلى الحلاوة كما الجزالة والفخامة على أصحاب العاهات الذين يفرض عليهم إسقاط بعض الحروف من كلامهم وإخراجها من حروف منطقهم مثل ما يحكي **الجاحظ** عن **واصل بن عطاء**[2] الذي أسقط حرف الراء من كلامه نزولا عند إرغامات البيان. وهكذا يصبح الكلام تنفيذا للنظام العلاماتي الملون بألوان المؤسسة الرمزية الجديدة، التي كرّست النظام الإشاري باعتباره نسقا دالا يعمل كمساعد للنظام اللغوي، وقد ينوب عنه أحيانا في عملية التوصيل، كما قد يكون نظاما دالا مكتفيا بذاته كأنظمة الحيوان، ويشرح فضل الإشارة على النطق بقوله: «نعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تغني عن الخط»[3].

---

1- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينيوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، ط1دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا 2005 ص18.

2- يراجع، البيان والتبيين، ج1، ص14/15.

3- البيان والتبيين، ج1، ص14.

وإذا كانت الإيماءة أو الإشارة باليد مثلا تعد علامة شارحة للعلامة اللغوية فإن في بعض العلامات الأخرى المرتبطة بالهيئة كاللباس وبعض العادات كحمل العصا بالنسبة للعربي ما يسمح للمستمع باستنباط معان ودلالات، فضلا عن أنها تعكس وعيا علاميا أكّده **الجاحظ** في حديثه في «**باب العصا**» حين ردّ على المنكرين على العرب حمل العصا استخفافا بقوله: «**ولو عرفوا أخلاق أهل كل ملّة وزيّ أهل كل لغة وعللهم على اختلاف شاراتهم وآلاتهم وشمائلهم وهيئاتهم وما علّة كل شيء من ذلك ولما اجتلبوه ولما تكلفوه لأراحوا أنفسهم**» «**ولو علم القوم أخلاق كل ملة، وزيّ أهل كل لغة وعللهم في ذلك، واحتياجهم له لقلّ شغبهم**»[1]

عبّرت فتوحات **الجاحظ** عن التحول العميق الذي لحق التّصور السيميائي العربي، فهو فضلا عن وعيه بأن الإنسان مهما حافظ على سيرورة منظومته الإيديولوجية: أي العمليات الدلالية التي تربطه بالتاريخ والثقافة، إلا أن أبرز ما في تصوّره هو إصراره على إبراز دور الذات المانحة للدّلالة، حيث نبّه بمختلف ردوده عن الهيئة واللباس والعادات العربية والأمم الأخرى إلى أن العلامات مطروحة في الطريق أمام العين المجردة والعبرة في اقتناص دلالاتها، فإذا كان الشعوبيون مثلا لم يقدّروا الدلالة في هذه العلامات، فإن الجاحظ قرأ المشهد الثقافي العربي على أنه نسق تتمثّل وظيفته في ذاته في أشكاله وهيئات أصحابه وحركاتهم وألوان أشيائهم. وعلى الرغم من أنه ربط بعض العلامات كحمل العصا بالسنن الأخلاقي الديني حين أحال شرفها إلى النبي موسى عليه السلام، فإنه في أحيان كثيرة يقلّب العلاقة بين العالم الخارجي والإنسان، حيث «ليست الذات هي التي تقوم بتحيين الوجود وعلاماته عبر الكلام، ولكن العالم هو الذي يوجد ويحيّن الذات، أي ليست الذات هي التي تنظر إلى العالم وتقرأ علاماته بل علامات العالم هي التي تنظر إلى ذات الإنسان وتوجده عبر ما تحدثه

---

1- البيان والتبيين، ج3، ص29 و90.

داخله من امتلاء دلالي»[1] ومن هنا نفهم الطابع الإيقوني الذي نقل به الجاحظ العالم من أصغر مخلوقاته وأدقها إلى أعقلها والتقطها بحرفيتها وكأن العلامات تلغي نفسها ويبقى المتلقي يلاحظ وجود الأشياء والحيوانات والنماذج الإنسانية أمام عينيه دون أن يسعى لإعطائها دلالات لأن هدف العلامات اللغوية عنده هو الإشارة والإحالة إلى الوجود المحض قبل أن يقول أنها تدل على شيء ما، وهنا يلتقي **الجاحظ** مع **رولان بارث** في «**امبراطورية العلامات**» فمثلما جعل **بارث** من علامات الشرق، كما يسمّيها، كلامية كانت أو جسدية أو فضائية قاعدة للاختلاف خلخلت معرفته وجعلته يعيد النظر في كيانه الميتافيزيقي الغربي، فكذلك عمد **الجاحظ** بتصوّره السيميائي إلى خلخلة الكيان المتمركز حول الذات للإنسان المسلم عربيا كان أو عجميا.

لقد وقف عند اختلاف الأمصار في الحديث باللغة العربية واستعمالها نظرا لما حصل في المجتمع الإسلامي من تغيّرات وتطوّرات، أو ما يعبّر عنه بتغيّر الأعراف الاجتماعية، سواء عن استخفاف نتيجة ضعف، كما هو عند العامة، أو لاقتدار كما هو عند الخاصة الذي لا يتأتّى إلا بالدربة وحفظ الكلام واختيار الألفاظ وحسن ترتيبها وتوزيعها، فتحصل بالتالي القدرة على الإفهام.

لقد رأى **الجاحظ** أن المجاز «ليس قيمة في ذاته، ولكنه طريقة في التعبير يؤخذ بها بقدر ما تؤدي المعنى، لا بقدر ما تجعلها غامضة توقع السامع في اللبس»[2] والذي يقصده باللبس هو السعي إلى الخرافة والاعتقادات الفاسدة والابتعاد عن العقل والمنطق وإقامة الحجة؛ ولذلك كان يعتدّ بأهل الكلام والمعتزلة مثلما جاء في قوله: «**إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل**»[3]. وهذا لا يعني أنه يضع حدودا للتأويل لسبب بسيط هو أن الدلالة توجد في بنية الكلام، فصورة الكلام هو الإرادة وهو

1 - Roland Barthes, l'Empire des signes, éditions du seuil 2005 p14.

2 - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة، ص 379.

3 - البيان والتبيين،ج1، ص 111.

القصد، وليس بينه وبين الله تعالى آخر كالذي يكون من الناس»[1]

واضح هنا أنه يركز على قصد النص، ولا مجال للحديث عن قصد الله بالإضمار ولا التعميم بالقصد، خلافا لكلام الناس الذي يمكن أن يفترض فيه ذلك، ولذلك فالمجاز هو قواعد القول أو استراتيجية تحتاج إلى تفكيك، وهو يتماشى مع نظرته في الوسائط أو ما عبّر عنه بالمنزلة بين المنزلتين.

قدمت البلاغة الكلام باعتباره نسقا دلاليا متلفظا، يختلف عن أي نسق آخر. ورأى **الجاحظ** أن الحديث عن قوانين البيان، باعتباره اسما جامعا يكشف عن قناع المعنى، هو الإطار الذي يتحوّل الاهتمام من خلاله إلى البحث عن الشروط المثلى التي تسمح بإنتاج تعابير جديدة غير مألوفة، أي إنتاج كتابة، وهكذا تنشأ **المعرفة البلاغية** لتتحوّل من مجرد نماذج لتحليل بعض مظاهر المجاز إلى نوع من **المعرفة الفينومينولوجية** التي تؤسس لعملية فهم الأنساق الدلالية المختلفة وتأويلها. ولقد برز **الجاحظ** كنموذج لهذه الممارسة المعرفية؛ حيث قدّم لنا في كتابيه قطيعة ابستيمولوجية في القرن الثالث أكّد لنا من خلالها توجّها جديدا يعرض لممارسات سيميائية أخرى غير تلك التي تجسّدها اللغة الشفهية المتمثلة في الكلام، فلم يجعل الإشارة أو الإيماءة لغة فحسب، بل أقرّ أن تكون ممارسة فعل ومشاركة في الفعل، ومن هنا يمكن أن نعيد فهم ما كتبه الجاحظ في الحيوان حيث تتبيّن لنا أهمية دراسة مختلف الأنساق الأخرى أو التواصل الحيواني، وكذلك الأمر بالنسبة للكتابة التي ذكرها ؛ ذلك أن هذا الالتفات **للإشارة والخط** يؤكد الفهم الجديد حول العلامة الذي أشار إليه القرآن الكريم، وتجسّدت مقاومة **الجاحظ** في إلحاق الإشارة والخط بالصوت ليتأكّد عنده البعد النظري للبيان الذي يعد بمثابة **السيمياء العامة** التي تبحث في دلالات الأنظمة الرمزية المختلفة باعتبارها ممارسات ثقافية دالة كالعواطف والأهواء والعقائد والهيئة واللباس والأسماء بما في ذلك سيمياء التواصل الحيواني الذي يفضله التواصل الإنساني

---

1- البيان والتبيين، ج1، ص115.

بفضيلة النطق أو الكلام كما تجلى في قوله: «**ولو كان الصمت أفضل والسكوت أمثل لما عرف للآدميين فضل على غيرهم، ولا فرق بينهم وبين شيء من أنواع الحيوان وأخياف الخلق**»[1] ثم ينهي الجدل في هذا المجال برأي وسط جاء في قوله: «**وليس الصمت كله أفضل من الكلام كله، ولا الكلام أفضل من السكوت كله، بل قد علمنا أن عامة الكلام أفضل من عامة الصمت**»[2]

**المجاز باعتباره نموذجا للانتاجية الدلالية:**

بدءا من القرن الرابع حصل التحوّل من الدراسة المحايثة اللغوية والحديث عن طرق القول و عن الجمل، إلى دراسة الخطاب والبحث عن أثره في المتلقي؛ وعن القرآن وفيما تكمن بلاغته، ولقد اعتبر **محمد العمري** أن «المرحلة التي حسمت فيها الأسئلة الإعجازية لصالح البلاغة، وشرع خلالها في إنجاز أعمال تنظيرية هي حسب ما وصلنا من آثار...الفترة التي يمثلها **الخطابي والرماني والباقلاني والقاضي عبد الجبار** أيضا، وهم ينتمون إلى القرن الرابع الهجري»[3]

يمكن أن نلاحظ في هذا القرن وعيا بالمنطق الذي تتشكّل به الصورة المجازية ودور المتلقي في الكشف عن الحركية التي تقام داخل الصورة، فهي وإن بدت، مثلا في التشبيه، عبارة عن علاقة بين شيئين، فإن على المتلقي أن يقوم بعمليات استنتاجية لكي تتجلّى له كفكرة أو أثر وهو المرتكز الثالث بمفهوم **بورس** الذي تكتسي به الصورة منطقها كعلامة وسنجد هذا الطرح عند **الرماني** وبعده عند **الجرجاني** ما يؤكد الوعي بهذا المنطق. فمن أوجه البيان التي تكتسب بالمعنى الذي ينتج عن التشبيه بين شيئين في التشبيه نجد:

إخراج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة

إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به عادة

---

1- رسائل الجاحظ ج1 ص232.

2 - البيان والتبيين، ج1 ص271.

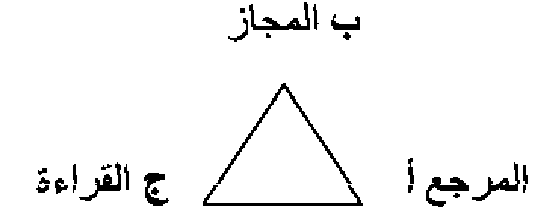
3 - محمد العمري ص166

إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة

إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة[1]

إن الإخراج في هذا الطرح هو العملية الاستنتاجية التي تحدث للوقوف على عمل الصورة التشبيهية. وعملها يعني الأثر الذي تولّده في المتلقي. وهو المنطق نفسه الذي سنجده بعد ذلك عند **الجرجاني** حين وقف على هذا الأثر في قوله «**فأول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكني، وأن تردّها في الشيء تعلّمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام**»[2]

هنا تتراءى لنا عملية الرجوع بالاستنتاج للوقوف على الخرق ما يعني أن على المتلقي أن يقوم بعملية تفكيك قائمة على الإرجاع والمقارنة بين السّمات المشتركة التي حدثت من خلالها المشابهة، وكأننا أمام مثلث أطرافه:




فإذا كان المعنى المجازي ينشأ انطلاقا من مرجع إلى القارئ، فالعملية تكون عكسية من القارئ إلى المرجع؛ أي يعيد المعنى المجازي للمرجع. وسيوظف

1- النكت للرماني ص91 نقلا عن محمد العمري ص185 .

2- الجرجاني، أسرار البلاغة، شرح وتحقيق، عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف، ط1 دار الجيل، بيروت 1991 125.

السياق بمفهومه الواسع وموسوعته لفهم كيف حصل المعنى المجازي.

كانت في البداية إذن معطيات الواقع والحقيقة ثم تطوّرت إلى البحث في دور بعض العمليات الذهنية كالاستدلال والتأويل **في الكشف عن كيف يتحوّل الإنشاء عن الخبر ويتشكّل النّسق المجازي متجاوزا الحقيقة**. وما هي الطريقة التي نعتمدها في عملية إرجاع هذا النسق إلى منطق الحقيقة من أجل أن نفهم سيرورة المجاز.

يعكس هذا الالتقاء بين العالمين الوعي بالمنطق العلامي في الصورة البيانية عامة من حيث الوظيفة المنوطة بها والتي تتجلى في أمرين:

أولا: الوعي بالطبيعة الإيقونية للمجاز والصور التشبيهية التي تسمح بتقديم الخفي بجعله جليا أي بإظهاره حسيا، وذلك استنادا إلى صورة حسية يكون قد تعرّف الشاعر عليها في الواقع.

ثانيا: دور الاستدلال في بناء منطق التشبيه أو التمثيل الذي يقوم على عملية إنتاج هي ما يعرف بالسيرورة السيميائية حيث تعرف بها الحركية التي تخلقها العلامة في الذهن، وهي تتّخذ كما لاحظنا عدة آليات، وهذا طرح نجده في السيميائيات الحديثة وخاصة ما له علاقة بدور **المؤول** interprétant في فهم الرسالة التي توجد في العلامات، حيث يقوم الفكر بعمليات تعيينيّة تقوم على سلسلة من التأويلات المرتبطة بالسياق من أجل الوصول إلى فهم القصد من إرسال علامة ما ليكون التأويل إستراتيجية أساسية في تفسير المنطق الذي تبنى عليه الصورة البلاغية، وهو نفسه المنطق الذي يعتدّ في خلق المبدع هذه الصورة. وهذا يعني النظر إلى هذه الصّور كبنيات دالّة «يشير فيها المعنى الأولي، فضلا عن نفسه، إلى معنى غير مباشر أو ثانوي وهو المعنى المجازي، الذي لا يمكن أن يفهم إلا من خلال المعنى الأول، وتشكّل هذه الدائرة من التّعبيرات ذات المعنى المضاعف الحقل التأويلي الذي يقوم فيه التأويل باعتباره عملا فكريا بفك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في

المعنى الحرفي[1]

لقد كان هذا التحوّل طبيعيا في الخطاب البلاغي ليتمّ التركيز على أشياء أهملها الأوائل حيث كان فيه التركيز على الظواهر اللغوية بارزا، وكان طبيعيا أن يحدث التركيز على علاقة الدلالة بالمخاطب. ولقد بدا أن العناصر المشكّلة لمنطق الكلام تخضع لعملية التلفظ وإغراقها في المركب التداولي للغة فتأكّدت مفاهيم المقام والسياق والمتكلم أقدارهم والحالات وأقدارها التي أشار إليها الجاحظ.

غير أن الملاحظ على هذا القرن، أنه كان قرن المراجعات لما سبق وهذا طبيعي في أي معرفة تراجع نفسها، وقد لوحظ ذلك في التصوف حيث ألّفت كتب تراجع المفاهيم التي أثارت الجدل في القرن الثالث. ولكن بدأنا نقف على مفاهيم جديدة كالتلاؤم، وصحة البرهان الذي يقترب من الاتساق والحجاج وحسن البيان الذي يعني شعرية النص وهو ما ذكره **الرماني** في قوله: «**والتلاؤم كامن في التعديل من غير بعد شديد أو قرب شديد، وذلك يظهر بسهولته على اللسان، وحسنه في الأسماع، وتقبله في الطباع، فإذا انضاف إلى ذلك حسن البيان، في صحة البرهان، في أعلى الطبقات ظهر الإعجاز الجيد.**»[2] فالملاحظ في هذا القول تجلّي التوجّه نحو الخطاب بحديثه عن التلاؤم وهو الاتساق والانسجام والأثر في النفس، وحسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات الذي يوفّره الحجاج والسلّم الحجاجي وكلها تعدّ من المباحث التي ترتبط بالتوجّه نحو الخطاب والأساليب التي تتّبع للتأثير في المتلقي. ومن هنا سوف نرى أن منطق الخطاب سيغطي جميع أفعال الكلام المباشرة وغير المباشرة، وستكون كلها من أجل تحريك نفسية المتلقي وعواطفه.

لقد أدرك البلاغيون أن الخطاب الأدبي يقدم شروطا مغايرة لقوانين المطابقة مع الواقع، وبالتالي، فالحديث عن الدلالة لم يعد مرهونا بما تفرضه

---

1- يراجع، بول ريكور، صراع التأويلات، ص44.

2 -النكت للرماني ص69 نقلا عن العمري ص169

قوانين التوجيه النحوية المتعلقة بالجملة، المجرّدة من سياق التلفظ، ولا أن تدخل قسرا في المقام النموذج، بل هناك مقتضيات أخرى للمعنى تتجاوز الخطأ والصواب، وترتقي به من مجرد حالة محايثة للمقال، إلى سيرورة يشترك في إنتاجها المتكلم والنص والمتلقي، أو السياق بمفهومه الواسع. وإذا كان الأمر كذلك، فمن العبث تطبيق مبدأ الأصل السابق الذكر، لذلك نلاحظ نشأة أصول أخرى عند البلاغيين: فالأصل في إلقاء الخبر إفادة المخاطب الحكم أو إفادته علم المتكلم بالحكم، والأصل في الاستفهام مثلا طلب فهم شيء لم يتقدم لك به علم، والأصل في الأمر أن يفيد الإيجاب وغيرها من القواعد التي يرى **تمام حسان** أنها إطار فكري عام يتناول علماء البلاغة موضوعهم من خلاله، وهي تختلف عن أصول النحويين المرتبطة بالمباني، في حين هي متّصلة بالمعنى وخاصة ما له علاقة بأمن اللبس والفائدة[1]

كما أدرك البلاغيون أيضا بهذا الطرح تملّص النص من نموذج الحقيقة والمقال والصّحة والصّدق، مادام صناعة وصياغة وجنسا من التصوير على حدّ تعريف **الجاحظ** للشعر. وأمام هذه الكشوفات كان لا بد أن يمتحن النموذج الجديد في تحليل المعنى، ولعل أول سؤال هو ما هي العملية المثلى التي يتّم بها تجاوز الحديث عن حقيقة المعنى إلى مجازه؟ وكان الجواب سريعا كما لاحظنا هو التأويل الذي برز كفرضية جديدة قديمة؛ أما كونها قديمة فمن حيث إنه لم يكن غريبا على علماء الإعجاز والبلاغيين وحتى النحاة مادام النص القرآني الذي يثبته كان هو مدار الدراسة، ولكنه كان جديدا من حيث الوظائف التي ألحقت به نتيجة الطرق الجديدة التي أتى بها النص المحدث، بل أصبح هناك حديث جديد عن القرآن. فبعد معاني **الفراء** ومجاز **أبي عبيدة** ظهرت فكرة النظم عند **الجاحظ** وبعده **الجرجاني**، ولقد كلفت هذه الطروحات الجديدة علامات مغايرة لتصور جديد للدلالة يعيد النظر في فهمها بالتركيز على المقام كما يلحّ على استحضار قارئ مغاير لما كان عليه من قبل، هو القارئ المؤول.

---

1- يراجع تمام حسان، الأصول 350/351.

إن السؤال المتبادر إلى الذهن عن التأويل والدلالة العقلية: هو هل هذا يعني أن علماء البلاغة ردّوا قضية المعنى إلى فلسفة العقل عن طريق ربط العبارات بمضامين المقاصد والاعتقادات العقلية؟

ربما يكون هذا الربط هو ما أثار إشكالات خلافية حول المجاز ذاته، وما دام تحديد مشكلة المعنى كان في حدود الاعتقادات والمقاصد، فإن هناك قضية المعنى والدلالة وعلاقته بالفكر والعقل، فهل كان جوهر الخلاف حول طبيعة أسبقية العقل هذه هل هي وجودية تقضي بالأسبقية المطلقة للعقل مثلما أكّده غلاة المعتزلة وربما الفلاسفة أو معرفية والتي «تعني إمكانية معرفة الحقائق من خلال معرفة مقاصد المتكلمين دون الحاجة إلى معرفة الحقائق المتعلقة بمعنى الجملة»[1] وهذا ما نفسّر به موقف المتصوفة فعبارتا: **سبحاني وما في الجبة إلا الله** وحديث الخمر والحب يقتضي فهمها التعرف على القصد وليس على الصيغة.

إذا تساءلنا عن موقع البلاغيين من هذا نجد أن أسبقية العقل على اللغة هي «أسبقية في تحليل المفاهيم الدلالية وتوضيحها في حدود المفاهيم السيكولوجية، وهذا لا يعد استبعادا للغة بل تسويغا لاستعمالها فقط[2] كما يعني أن الخلاف الذي كان حول المجاز لم يكن حول العقل لأن العرب أدركوا أن العقل ينتج الحقيقة والمجاز، وما انطبق مع منطق العالم فهو عقلي ومنطقي وهو الحقيقة وما لم ينطبق فهو غير منطقي ولذلك لا بد أن نبحث عن مسوغات عدم المطابقة فكان تحليل الإستراتيجية هو جزء من تبرير عدم المطابقة مع العالم فجملة «**الليل أبيض**» لها مسوغات نفسية وسياقية تجعل دلالة جملة «**الليل أسود**» تتحول إلى أبيض. وقول الشاعر **حبك يشتعل في قلبي** يقتضي فهم تفكيك العلاقة غير الطبيعية بين الحب والاشتعال الذي هو من سمات النار وكذلك الأمر عند المتصوفة فالبحث كان عن المسوغات التي تبرّر للمتصوف أن يتحدّث بكلام يعبّر عن مقاصده واعتقاداته.

1 - نظرية المعنى عند غرايس، ص69.

2- يراجع: م.ن، ص96.

لقد أدرك البلاغيون المستوى التجريدي لعملية الاشتغال اللّساني في المجاز، وأكد **الجرجاني** أن النظم هو توخي معاني النحو، التي تجعل النصوص تتجلى على هيئات مختلفة ومتنوعة. ومن أجل الانتقال إلى المستوى المولّد لا بد من عملية مسح للمعنى السطحي (وهو نظام الاستبدالات) الذي سيحيل إلى الخارجي عنه، ومن هنا سيكون النص المولد «بمثابة جهاز التاريخ اللغوي، ومجموع الممارسات الدالة المقنّعة على مستوى النص الظاهر»[1] فظاهر النص والصيغة التي تشكّله ليست سوى معبرٍ للنص المولّد، ولذلك رأى **الجرجاني** أن الألفاظ لا تراد لنفسها إنما لتكون أدلة على المعاني.

أما كيف يتم الانتقال من هذه الأدلة إلى المعاني فلا بد أن يتم أولا بإدراك العلاقات التي تحتكم إليها هذه الأدلة وتفكيك التشابك الحاصل عن علاقات المشابهة وبالاستناد إلى الخلفية المعرفية المرتبطة بسياق الكلام وثقافة المؤول الذي يستطيع أن يقوم بعمليات إحالة تنتقي الأنسب من الاحتمالات بالنسبة لتلك الأدلة وبعملية فرز يقوم الفكر بتعيين مجال معين هو الذي يعطي الدلالة المجازية.

إن هذه الحركية تشبه ما سماه إيكو باستغلال الموسوعة، ولذلك برز توجه يشترط الثقافة لفهم الدلالة المجازية. وهي عملية تقوم على نوع من الانتشار الذي يبدأ بالكلمة، في علاقاتها المتجانسة والمختلفة مع بقية الكلمات الأخرى، للخروج إلى القابلية الرمزية التي تحيط بالمجموع الدال. فلشرح عبارة **بدا في ساحة الوغى ملكا زوورا** مثلا، لا بد أن تقطع سلسلة من التأويلات المسؤولة عن نشأة هذه الصيغة، أي يقتضي البحث في الاحتمال الثقافي والاجتماعي ليتم الانتقال من البسيط للوصول إلى المعقد ومن المحسوس إلى المجرد وهو ما أطلقت عليه **جوليا كريستيفا النص المولد** géno-texte الذي يعكس الخلفية التاريخية والاجتماعية لصفة الشجاعة المسؤولة عن المركز السياسي والاجتماعي، وهي

---

1 - Julia Kristéva, Recherches pour une sémanalyse éd seuil ; paris 1969, p 267.

دلالات لا تسفر عن نفسها إلا بضرب من التأويل.

إن البلاغة استنادا إلى هذه المفاهيم ليست تشكيلا لمجموعة من الوحدات اللسانية، بل هي ممارسة تضم بداخلها علاقات اجتماعية عرفية ونفسية، ومن هنا نفهم سر تركيز **الجرجاني** على الجانب النفسي في الصورة، ومن ثم فالتشكيل اللساني بواسطة البلاغة، يمفصل مستويات، سيميائية: **توجيهية** كالتي بلورها النحويون والقائمة على التقديم والتأخير والاختصار، **ومنطقية** تعطي مكانة للعلاقات والشروط **وتداولية** تجلت في الفهم الذي قدم حول أفعال الكلام وخاصة خروج الأفعال إلى المعاني المختلفة، **وأخرى** متعلقة بالتغيّرات اللسانية التي تحدث عبر التاريخ وخاصة من خلال ما يستجد من طرائق في التعبير، وبذلك تكون البلاغة قد بيّنت قدرتها على الاهتمام بكل هذه الإشكالات عمليا وتتأسس بذلك **كنظرية في الكتابة**، فعدت على أنها **ملكة وتأدية** كما أنها تكون قد تحملت عبء عملية وصفها وتحليلها، فكانت في البداية دراسة للاستبدالات التي تحدث، لتصبح منهجا أو لنقل **نظرية في القراءة**. من خلال الكشف عن الآليات التي يتجسد بها جدل الظاهر والباطن للوصول إلى الدلالة المجازية. وتجلى ذلك من خلال تعريف البيان الذي عد كشفا للمعنى، من خلال المرور بسلسلة من الاستدلالات. فإذا تبيّن لنا أن البلاغة عدت قدرة على إنتاج العلامات والأنظمة، فالبيان الذي عدّه **ابن الأثير** مجموعة الأصول والأدلة هو القواعد التي تنتج بفضلها العلامات والنصوص. فلذلك استغرب **أحمد مطلوب** لماذا عدّ **الرماني** البيان جزءا من البلاغة ما دامت هي موضوع البيان[1]. لكن، نلاحظ أن هناك نوعا من التأرجح بين هذا وذاك؛ فالبلاغة كذلك عدّت قواعد ولذلك رأيناها تسعى إلى الانتقال من مستوى المعرفة إلى مستوى العلم كما تجلت عند **السكاكي** الذي عد البيان مبحثا من مباحثها، كعلم الدلالة بالنسبة لعلم اللغة. أي أنهم نظروا إلى الخطاب البلاغي من وجهين: الأول باعتباره استخداما أو تحيينا لمجموعة من

---

1- يراجع أحمد مطلوب، المصطلحات البلاغية وتطورها.

القواعد في إنتاج الكلام أو صناعته، والثاني باعتباره طريقة في الكشف عن تلك القواعد والآليات العامة التي تتسع للمنظوم والمنثور، ومن ثمة، **فالبلاغة عدت معرفة أو علما وممارسة لذلك العلم في الوقت ذاته**، وليس هذا غريبا في نشأة العلوم والمعارف وتطورها، فالسيميائيات مثلا في الفكر الغربي هي معرفة وعلم وممارسة ومنهج كذلك.

## سيرورة المعنى من الجملة إلى السياق:

يتقدم **عبد القاهر الجرجاني** بالبلاغة إلى المرحلة النسقية من خلال أطروحة النظم التي كانت خلاصة ما فهمه من سبقوه من علماء الإعجاز والبلاغيين كالجاحظ في فهمهم لما يكون عليه استعمال اللغة، وينتهي إلى أن توخي معاني النحو هو الكفيل بتحديد القواعد التي بها يبلغ النص أرقى درجات البلاغة أو ما سماه بالإعجاز، وأن العلة كل العلة تتجلى في القواعد التي نحتكم إليها في فهم المعنى وتأويل معنى المعنى.

هذا طرح لا شك أنه ينظر إلى العلامات اللغوية على أنها علامات سيميائية، فما دام المؤلف يستخدم نسقا تأويليا في عملية النظم فإن على متلقي نصه أن يتعامل معه على أن له ظاهرا هو ما يسفر عليه في المعنى و باطنا وهو معنى المعنى. ومن هنا يمكن أن نفهم طبيعة نظرته للغة التي عبر عنها قوله: إن «اللغة تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه وخلافه»[1]

نلاحظ في هذا التعريف أن مصطلح علامة، يعبّر عن تصوّر مغاير للنظام اللغوي أكثر وعيا بقيمة الكلمة التي ليست بديلا للموجودات فحسب، وإنما يكمن في خاصيتها التمييزية في علاقاتها ببقية العلامات الأخرى، وهو يشبه موقف **دوسوسير** من الكلمة التي تخلى عنها لحساب مصطلح العلامة التي عبّرت عن

---

1- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص337.

صورة ساذجة للغة تفترض في النظر إلى الأشياء أسبقية الأفكار أي المفاهيم على الكلمات[1] وهو نفسه الأمر الذي نقف عنده في إدراكنا محاولة تقليص المسافة بين اللغة والفكر، أو الألفاظ والمعنى مثلما طرحت قبله وإعطاء الأهمية للعلل التي بها يتشكّل المعنى، وتتفرع عنها «جهات المعاني وأقطارها» كما تتبدّى حللها وتتعدّد دلالاتها وتتداخل. وإن العلاقة المجازية ليست قائمة على محض استبدال من أجل المشابهة «دون أن تنظر إلى الطرفين من خلال مبدأ يسلّم بالتفاعل بين الدلالات»[2] إنما هي قائمة على الاستدلال، وهي فكرة نجد لها أصلا مثلما ذهب إلى ذلك **جابر عصفور** منذ القرن الثالث عند **ابن قتيبة** حين تحدّث عن «التشبيه على أنه ضرب من المقايسة، وربط صاحب البرهان في القرن الرابع التمثيل والتشبيه بالقياس، وقال القاضي **عبد الجبار** في القرن الخامس «المجاز أدخل في الفصاحة لأنه كالاستدلال في اللغة»[3] غير أن **عبد القاهر** توصل من خلالها إلى صياغتها باعتبارها قاعدة عامة مجردة تنطبق على المجاز بعامة.. فوضح أقسامه وطرائقه مؤكدا على العلل من خلال العلاقات ويخضع إلى ذلك البعد النظري القائم على الوعي بالاستدلال في توليد المعنى وأنه العنصر المولد للعلامات والمتحكم في عملية تأويلها وهو تصور متطور للنظام اللغوي والمنطق الذي تتولد به الدلالة.

لا شك أن المجاز الذي موضوع البلاغة الأساس، هو نظام علاماتي، وهو كذلك نسق يؤدّى بين متكلّم ومخاطب في إطار علاقة تواصلية؛ أي أنه ينتظم في إطار تداولي تخاطبي. واشتغال المجاز كنظام سيميائي يتحدد ببروز الدلاله المجازية التي تتم فيها عملية الاستبدال وقضية المقاومة، ومنطق الإثبات والنفي الوارد في العملية. ولكن هذا لا يعني أن لا أهمية للمرجعية. فهذا المبدأ، وإن كان

---

1- يراجع آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومح الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، 2003، ط1، ص 158.

2 -جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، ص248.

3 -م.ن، ص 253.

واضحا في المستوى الأول، فهو لا يعني أنه سيغيب في الثاني وهو ما أشار إليه الجرجاني في قوله: لكل واحد من حكمي الإثبات والنفي حاجة إلى تقييده مرتين وتعلقه بشيئين، تفسير ذلك أنك إذا قلت: ضرب زيد فقد قصدت إثبات الضرب لزيد، فقولك إثبات الضرب تقييد للإثبات بإضافته إلى الضرب ثم لا يكفيك هذا التقييد حتى تقيده مرة أخرى فتقول إثبات الضرب لزيد فقولك لزيد تقييد ثان في حكم إضافة ثانية[1] وإذا كنا نفهم هذا المستوى بواسطة التأويل فهو تأويل تداولي حيث تستثمر المعاني في مستوى البنية اللسانية ليستعان بالسياق في التأويل. الذي يستعاد من خلاله الوجود الخاص للنص ولقارئ النص وهذا الميل إلى الخبرة المعاشة «هو ميل يعبر في معظمه عن رفض التجريد و الآلية والصورية»[2] وهنا كذلك يمكن أن نفهم سر النص المولّد الذي أشرنا إليه سابقا، وكيف يعمل النظام المجازي، و يفرض نسقا معينا في التأويل يستجيب لذلك النسق مثلما ورد في قوله: «**إذا أردت أن تقضي في الجملة بمجاز أو حقيقة، فعليك أن تنظر إليها من جهتين: إحداهما: أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات أهو في حقه وموضعه أم قد زال عن الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه، وثانيهما: أن تنظر إلى المعنى المثبت أعني ما وقع عليه الإثبات كالحياة في قولك أحي الله زيدا. والشيب في قولك: أشاب الله رأسي، أثابت هو على الحقيقة أم قد عدل به عنها، وإذا مثل لك دخول المجاز على الجملة من الطريقين عرفت إثباتها على الحقيقة منها**»[3].

فالمجاز عند **عبد القاهر** كما هو واضح من قول يقع في الجمل بالتجوز في الحكم الذي ينسب إلى الكلمة وليس في معناها، ولذلك أصبح المجاز في الإثبات والمثبت في المثالين السابقين والذي يقوم على إسناد الفعل أو ما يقوم مقامه إلى غير فاعله[4] فالوصول إلى النص المولّد يقتضي المرور بالنص الظاهر وهنا يبرز

1 -عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 330.

2- عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 81.

3- أسرار البلاغة، 333.

4- يراجع جابر عصفور، الصورة الفنية، ص 143.

السياق بمفهومه الواسع وهو ما أشار إليه بارث **بالإيديولوجيا** وإيكو **بالموسوعة** وجوليا **بالنص المولد** ولذلك نجد هناك علاقة بين المجاز والتأويل؛ حيث لا يمكن الحكم به إلا بواسطة التأويل، وهذا يرجعنا إلى مفهوم الموضوع الحقيقي الذي لا يمكن أن نتوصل إليه إلا عبر المؤول الدينامي عند **بورس**. فلا عجب أن نجد **الجرجاني** يقول أن «**حد المجاز أن كل جملة أخرجت الحكم المفاه بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأول**»[1] فيكون اختيار البنية السطحية بناء على ترتيب المعاني في النفس، وتكون عملية التأويل تابعة لمنطق ذلك الترتيب ويؤكد المؤول المنطقي بحسب **بورس**، ولذلك أقر **الجرجاني** أنه لا يمكن أن «يتصور الجمع بين شيئين في وصف أو حكم من طريق التشبيه والتأويل حتى يبدأ بالأصل في إثبات ذلك الوصف أو الحكم له»[2] وإثبات الوصف أو الحكم هو تأويل مغاير يتجاوز الإجراء الإبدالي النقلي للمجاز (وهو إجراء خارجي) إلى نوع من الإجراء الداخلي الذي يؤسس لنوع من الإدراك المعرفي للمجاز يقوم على فهم التفاعل السياقي الذي يحيل إلى تفاعل خطابي بين المرسل والمتلقي. وهو المؤول المنطقي أو ما يسمى بالعلامة الخبرية التي «لا يقوم التأويل فيها على ظن ما لا يصح صحيحا ولا ما لا يثبت ثابتا لأن ذلك تعمّدا في الكذب وتلبيسا وتمويها[3] ولعل هذا لا يمكن استنباطه إلا من خلال مجموعة من العلامات التي تكون النص؛ لذلك أكد **الجرجاني** على ربط المجاز بالجملة من الكلام، ومكمن الأمر هنا، أن السيرورة لا يمكن أن تكون إلا بواسطة علامات، وأنها تتخلّص من مستواها التمثيلي لتدخل بواسطة الربط بكلمة أخرى هي معناها، ويصبح هذا المعنى ركيزة، وبالتالي، فمنطق المجاز كنظام هو نفسه منطق العلامة والسيرورة التي تحدث عنها **بورس** القائمة على الاستدلال بواسطة العلامات،

1- أسرار البلاغة، ص344.

2 - م.ن، ص345.

3 - م.ن، ص 345.

وقد أشار **الجاحظ** إلى ذلك بقوله: «**لولا الاستدلال بالأدلة لما كان للدلالة معنى**»[1].

أشرنا من قبل إلى أن المقاومة تلعب دورا في خلق المعنى المجازي وتكون باستبدال المعنى العرفي، كما تكون بواسطة عمليات تخلقها النصوص السابقة وسنرى أن التشويش يتم كذلك عن طريق ما تفعله النصوص السابقة في النص اللاحق ولعل أهمها عملية النفي التي جعلها الجرجاني جزءا من استراتيجية المجاز مع الإثبات وهي عملية نجد **جوليا كريستيفا** قد جعلتها أساس الاستراتيجية التناصية في الكتابة حيث تذوب الذات ويتأسس في مكان الدليل تصادم الدوال وهي تنفي الواحد الآخر ويغدو الكلام ممارسة سيميائية يتلاقى فيها قطبان ذهابا وإيابا[2]

كما أن المفهوم التفاعلي للخطاب المجازي المرتبط بتداخل النص البياني مع غيره المنتمي إليه في الحقل الدلالي نفسه، يوقفنا على مجموع العلاقات الداخلية بين الاستعارة والتشبيه، من جهة، والاستعارة والتشبيه والتمثيل، من جهة أخرى، والاستعارة والتمثيل، من جهة أخراة، باعتبارها أصولا يدور الكلام عليها دوران الفروع على الأصل وهو ما عناه **الجرجاني** بقوله: «**وأول ذلك وأولاه وأحقه بأن يستوفيه النظر ويتقصاه القول على التشبيه والتمثيل والاستعارة، فإن هذه أصول كثيرة كأن جل محاسن الكلام إن لم نقل كلها متفرعة عنها وراجعة إليها، وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها وأقطار تحيط بها من جهاتها**»[3]

وبمقارنة بسيطة لتصور مفهوم الدلالة عند الغرب نجده تصورا قائما على الثنائية، إما بطريقة تراتبية بحيث يؤدي هذا إلى الآخر استنادا إلى علاقة

---

1- الجاحظ، الحيوان ج2، ص115.

2- يراجع: جوليا كريسطيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال المغرب 1991ص91/92.

3 - أسرار البلاغة، ص25 .

الدال والمدلول **السوسيرية** أو بطريقة جدلية كما هو الشأن عند **جوليا كريستيفا** بحيث يظهر المعنى المجازي من خلال تأرجح الصيغة بين الظاهر والباطن. ولعل هذا الطابع التناصي هو الذي أكد الطابع الحواري والتبادلي الذي اتهم من خلاله الخطاب البلاغي الواصف بأنه غير واضح أو فيه تكرار وعدم دقة؛ لأن القضية مرتبطة بإدراك هذه النسقية المتميّزة في تصوّر علماء العربية للمعنى، مع الإشارة إلى أن هذا التصور كان متساوقا مع نفسه إذا اعتبرنا مسار التفكير في المعنى منذ **سيبويه**، ويؤكد ذلك بمبدأ الاستقامة والفائدة وهو المنطق الذي به يتأكد حسن تشبيه أو استعارة. فلقد أكد **الجرجاني** هذه العلاقة ومن ذلك قوله أن التشبيه ليس هو الاستعارة ولكن الاستعارة كانت من أجل التشبيه وهو كالغرض فيها أو كالعلة والسبب في فعلها»[1] والتأكيد على التشبيه يبيّن لنا حقيقة ارتباط الكلام بالحقيقة التي هي جزء من تساوق الكلام مع نفسه، ذلك أن المستعير يعمد إلى نقل اللفظ عن أصله في اللغة إلى غيره ويجوز به مكانه الأصلي إلى مكان آخر... مدعيا معنى اللفظ المستعار له»[2].

لقد أدركت المعرفة البلاغية الخطاب الاستعاري باعتباره لا نهائية؛ ولذلك كان موضوع البلاغة الأساس والمتداول هو الاستعارة لكونها ممارسة سيميائية **إيقونية** ولعل هذه الممارسة هي التي أعطت توجّها صلبا في المعرفة البلاغية، واتصفت بها بحيث لا يمكننا الحديث عن الخطاب البلاغي العربي إلا بكونه خطابا تملكته النسقية الإيقونية التي درست لذاتها وليس لكونها أداة من أجل استنباط الأحكام، مثلما كان الأمر في الخطاب الأصولي الذي ركز على النسق **القريني** (من القرينة).

غير أن هذا الاهتمام ذاته هو الذي نقل النسق البلاغي من المحايثة إلى الخطاب والتلفظ ومن الجملة إلى النص، حيث نجد **القرطاجني** بعد ذلك قد وضع

---

1 - م.ن، ص 225.

2 - م.ن، ص225.226.

العلاقات المنطقية والعلاقة بين المتخاطبين في مركز الاهتمام. وكان علماء الأصول والفلاسفة والمناطقة والنقاد والمتصوفة قد برهنوا على أن فعل التلفظ بإمكانه أن ينتج حقولا سيميائية متنوعة، وأن اللغة تمفصل مستويات مختلفة ولكنها متكاملة.

لم يكن التصور البلاغي للدلالة قائما على النظرة التراكمية والخطية التي انبنت عليها المعرفة التراثية، بل كانت نظرة علائقية قائمة على إدراك الداخل والخارج المسؤول على إنتاج الدلالة ودور الذات في عملية التأويل، لذلك كانت النتيجة أن أدى المفهوم إلى إنشاء المعيار وليس العكس.

أما لماذا لم يترك البلاغيون مناهج ونماذج تتبع فلأنهم كانوا أنفسهم نماذج تحتذى ومع كل احتذاء تنشأ طريقة جديدة عبر الأزمان؛ لأن دراستهم للمجاز لم تكن مرتبطة بأهداف استنباط الأحكام لمقاصد شرعية كعلماء الأصول مثلا وإن كانوا يشتركون في المفاهيم والتعريفات والتقسيمات. وقد عنوا به كسيرورة قابلة للتحوّل والتبدّل عبر الزمن بفعل طرق استعمال اللغة. وهكذا كان الخطاب البلاغي يهدف إلى البحث عن القواعد العامة التي تنتج بوساطتها النصوص أي أنه **نظرية في استعمال العلامات** وقد كانت في البداية تهدف إلى تحليل طرق استعمال الكلام.

**بقي في الأخير** أن نلاحظ أن سؤال المعرفة البلاغية لم يقم على هواجس بلاغية صرفة وإنما اقتضته إشكالات النص القرآني ومقتضيات المعرفة الشعرية، ولذلك ستكون طبيعة معالجة هذا السؤال في النقد الشعري وعند علماء الأصول والمتصوفة في اهتمامهم بمسألة الدلالة والتأويل مختلفة إلى حد ما؛ لكن المتتبع لسيرورة هذه المعرفة عامة، سيجد أنها مسار بدأ من البسيط والمحسوس وهو الوقوف على مختلف طرق القول عند النحويين واستخراج العلاقات التي تربطها في الأمثلة التي استخرجوها من القرآن ومن الشعر وكلام العرب، **وهذا مستوى الدوال**، لتكون هناك مرحلة وسطى وهي **المستوى المؤنسن** الذي يدمج الذات في

تفسير فاعلية هذه الصور، ثم بعد ذلك إدراك الجانب المعقد والمجرد من المعرفة البلاغية وهو **مستوى الدلالة المجازية** التي لا يمكن التوصل إليها إلا بالمرور بالمستويين الأول والثاني وهذا النوع من الوعي بطبيعة الخطاب البلاغي سوف نجده متجسدا عند **حازم القرطاجني** بكل أسئلته الإشكالية النظرية والتطبيقية. ومن هنا فالنسق السيمياني للبلاغة العربية هو نسق ابستيمولوجي تجلى من خلال محطات عقدية لغوية منطقية وفلسفية عند **الجاحظ** المتكلم و**الجرجاني** اللغوي و**السكاكي** المنطقي وحازم القرطاجني **الفلسفي**، وهذه المحطات كانت ولا تزال الرافد الأساس لتبلور المعرفة مثلما هو الحال بالنسبة للنظريات الغربية المعاصرة التي لم تنشأ وتتبلور إلا في إطار هذه الروافد.

## الفصل الرابع

# التشكّل السيميائي للمعنى الشّعري

### 1- السيميائية وتحليل الخطاب الشعري

تضافرت جهود الباحثين لاستقصاء تجليات المعنى في الخطاب حتى اهتدوا إلى التأويل الذي عدّ مطية تحليل الخطاب للخروج من التوصيفات المحايثة السابقة. وعلى الرغم من الإضافات الواسعة المعتمدة في تحليل الخطاب التي تم فيها استثمار أهم المقولات المرتبطة بتجاوز الشكلية والاهتمام بالتواصل ودور المقام والسياق والاهتمام بالجانب الضمني أو التلميحي في الخطاب، فإن السؤال الجوهري والأساس في هذا المقام هو هل استطاعت المناهج النقدية المعاصرة وخاصة السيميائية حل إشكالية قديمة جديدة مرتبطة بتصنيف ضروب الكلام ألا وهي إشكالية الفرق بين الشعر والنثر؟ والوقوف عند الآليات التي تتولد بها الدلالة في الخطاب الشعري، وهل أمكن سحب طروحات السميائيات السردية مثلا لتفسير طبيعة التشكل الدلالي في النصوص الشعرية، لتستسيغ العلمية الصارمة التي اتسم بها مشروع **غريماس** الذي يعطي لإستراتيجية التفسير الدور الأساس في عملية فهم النصوص باعتبارها إنتاجا، أم أنه بات من الضروري استغلال بعض المفاهيم الأخرى كالممارسة والنص المولّد والتناص والتلقي والتأويل لتجاوز الصيغة اللسانية إلى البحث في الضمني من النصوص والتوجه التأويلي الذي»يراعي أوضاع المؤوِّل والمؤوَّل له ومقتضيات الأحوال ومجاري العادات واتساق النص وانسجامه أو بتعبير معاصر اعتبار السياق والمساق».

إن هذا التساؤل كان قد طرحه **غريماس** نفسه عندما اعتقد بأن السّيميائيات الأدبية يمكن أن تندرج ضمنها مناهج أخرى كالأسلوبية التي تهتم بتحليل المظاهر النصية وذلك تفاديا لأن يجعل التركيز على الجانب الفني في الخطابات الشعرية

السيميائيات الأدبية مجرد ترجمة للبلاغة التقليدية بمصطلحات حديثة؛ لأن خطوة كهذه، تجعلها تدور في حلقة ابستيمولوجية تقليدية [1] ولذلك طرحت **جوليا كريستيفا** منذ نهاية ستينيات القرن الماضي إمكانية أن تكون السيميائيات قادرة على فهم النص وتحولاته وسيرورته التاريخية كجزء من سيرورة التاريخ العام وهو الأمر الذي خاضت فيه جمالية التلقي وإن كان بطريقة مغايرة؛ لأن النص الأدبي لا يمكن مقاربته باعتباره مجرد مجموعة من الملفوظات النحوية، بل باعتباره نسقا لغويا دالا ما دام يحتوي بداخله على مجموعة من الأنساق الدلالية التي تجعله منفتحا ومتعدد الدلالات[2] وهو ما تخوض فيه الدراسات المعرفية المعاصرة.

انفردت **كريستيفا** عن غيرها من الباحثين في مجال علم النص ودراسة العلامة بتعمّقها في دراسة طبيعة اللغة الشعرية، ومن خلالها دراسة تولد الدلالة في النص الشعري منذ حديثها عن لا نهائية هذه اللغة إلى إعدادها كتابا يلخّص مظاهر الثورة في اللغة الشعرية ويؤكّد نسقه العام بأن جمالية الشعر أو نهائيته هي ذات طابع نحوي، إذ إن الخاصيّة المميّزة للقول أو صورته الباطنية هي النحو، ولذلك يرى **مصطفى ناصف** أنه يتوجّب علينا أن نعاني النحو معاناة تليق بوجودنا ، فالنحو مظهر الحركة المستمرة التي تمتاز بها العاطفة والإرادة والفعل، وهو مظهر التوتر الذي يعني قيام الضدين، وما قد يبدو من الناحية الشكلية إصرارا وثباتا قد يكتسي بفعل ذاتي ومصارعة، وما قد يسمّى طلبا مستعليا قد يحمل آثار الاستسلام والبحث عن القوة والثقة من خلال القول ذاته، وكم من إضافة هي خيالات كاملة اخترعها الإنسان[3].

غير أن واقع الدراسات النقدية يؤكد أن مقاربة الشعر ظلت تراوح مكانها نظرا للتركيز على النصوص السردية، وظهور علم السرد كراع لهذا النوع من

---

1-voir Greimas et autres. Essais de sémiotique poétique ; larousse : paris ; 1972 ; p207

.ibid, p 207/212 -2

3- يراجع مصطفى ناصف، النحو والشعر، ص 35 و40، نقلا عن حماسة، ص. 172

النصوص، أو لاعتبار الخطاب الشعري مجرد مجموعة من الملفوظات التي ترصد علاقات وقواعد انسجامه وتشاكل صعيدي التعبير والمحتوى من جهة، والوحدات الصوتية والمعنوية التي تكوّنه من جهة أخرى، وبعض الدلالات التي يقتضيها المكون الخطابي فيه من خلال تشكّل الصور فيه أو ظاهرة التوازي. وعلى الرغم من الانفتاح في الدرس التداولي الذي يركّز على العلاقة بالسياق التواصلي الذي تم إنتاج النصوص فيه، فقد بقي التخوف قائما من محاذير العودة إلى الدراسة التقليدية التي تركز على تاريخ الأدب والسيرة الذاتية لا على الأدب ذاته. ذلك أن اعتبار المقام مكوّنا أساسيا في فهم الخطاب، قد يتعثر نظرا لكون الخطاب الشعري قد يغيب عنه **مقامه** التواصلي الذي أنتج فيه، إضافة إلى أنه قائم على تصور المقام، كتصور الشعراء لمقامات الرثاء قبل وفاة الميت مثل تصور المتنبي موت أخت سيف الدولة، والمتصوفة الذين يتخيلون سياقات التواصل مع الذات الإلهية، ذلك أن المقام في الشعر هو مقام قراءته وإن معرفة السياق ووضعية التلفظ الذي أنتج فيهما النص، ستسفر عن قراءة واحدة، وهنا تطرح فكرة بناء السياق التي نادى بها التأويليون الأوائل من أمثال **شلايرماخر**.

أما الحديث عن قصدية المؤلف فليس سوى احتمال عثور على المعنى بدليل أن الشعراء الذين يسألون عن قصودهم لا يجيبون لأنهم لا يستطيعون الإجابة أحيانا لظروف اجتماعية أو شخصية، ليبقى قصد القارئ هو الفيصل.

أما ما تطرحه البلاغة الجديدة كمسألة الحجاج مثلا، فهي تقدم لنا ملفوظات الشعر وكأنها مجموعة من الحجج التي وإن أقنعتنا، فإننا «نتأمل فيها، نفكر فيها مليا ثم ندير لها ظهورنا ونقرر عكسها»[1] لكننا عندما نستقبلها كإحساس، فانه تتغلغل فينا وتبقى لا تبارحنا ذلك أن الوظيفة الحجاجية هي من وظائف التواصل في النص الشعري وغيره وليست هي من يؤسس الخصوصية الشعرية «فإذا

---

1- خورخي لويس بورخيس «صنعة الشعر» ترجمة صالح علماني، ط1، دار المدى للثقافة والنشر بغداد/ دمشق بيروت، 2007، ص 50.

سلّمنا بأن كل أشكال التواصل الشفوي تتضمن بنية حجاجية ظاهرة ووظيفة حجاجية. وإذا عرفنا الحجاج بأنه بعد وظيفي في كل خطاب، ومن جهة أخرى، إذا سلّمنا بأن الخطاب الأدبي مهما كانت خصوصيته ينتمي إلى الزاوية التواصلية، فيجب التسليم بأن كل الخطابات الأدبية تحتوي على هذه الوظيفة الحجاجية»[1] ومن هنا فدراسة الحجاج لا تكشف إلا عن الوظيفة التواصلية، فيتشابه فيها الخطاب الشعري مع غيره من الخطابات الأدبية الأخرى.

أما ما قدمته الفلسفة التأويلية بدءا من **غادامار إلى بول ريكور وأمبرتو إيكو**، فهو يثير أسئلة لا تتعلق بالضرورة بالنصوص الشعرية ويظل حبيس ما يقدّم من احتمالات الدلالات، وعلى الرغم من أهمية ذلك، فقد ظل الخطاب الشعري الذي هو بالدرجة الأولى خطاب تخييلي يحتاج إلى ما يستثير فكرة الانفعال الجمالي به. ومن هنا، فهذه النظريات التي تثير مثل هذه المعاول ستطرح نفسها على المحك لتتنازل عن خاصيتها الأساسية التي بها تكون علما؛ لأن الحكم الذي يستند إلى ذوق المتلقي لا يكون علما وهنا يفترض عليها أن تصبح نقدا أدبيا، ولعل الشعر هو الذي يضمن لها هذا التحول، كما تضمن له هي بدورها أن يتحوّل النظر إلى اللّذة فيه من مجرد إحساس إلى نوع من أنواع المعرفة وتكون غاية الجمال مدركة في موضوعه وتسهم في تثقيف ملكات النفس من أجل التواصل الاجتماعي[2]. وإلى ذلك الحين، يظل الشعر مستعصيا عن الإمساك به نظرا لأن هذه الجهود المذكورة في الثقافة الغربية لم يكن موضوع الشعر فيها هو الأساس، وأن الاتجاهات اللسانية والفلسفية وحدها لا تستطيع الوصول إلى كنهه.

لقد بدا واضحا أن تقلب الخطاب الشعري في مقاربات جزئية على الرغم من أهميته، لا تستطيع أن تطال كنهه الدراسة المحايثة التي ليست وحدها قادرة

---

l'argumentation : Presses universitaires de Lyon 1981. p96. -1

2- يراجع إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2005 الفقرة 44 في الفن الجميل.

على الإحاطة بالشعر؛ لأنها تتغاضى عن أهم مداخل الشعر وهو التخييل وتجعلنا ننظر إليه باعتباره مسارا تواصليا يؤدي وظيفة حجاجية تهدف إلى الإقناع قبل التأثير. فكيف تمّ تعامل السيميائيين مع النص الشعري؟

في الكتاب الجماعي «**محاولات في السيميائية الشعرية**» عرض **غريماس** إشكالية اللغة الشعرية انطلاقا من تمفصلها على مستوى التعبير والمحتوى، ورأى أنه لزام على السيمياء الشعرية أن ترسّخ نموذج العلاقة الممكنة بين هذين المستويين والكشف بواسطة التحليل عن شكل المحتوى، وذلك بعد أن اكتشف ما في مقولة **دوسوسير** التي تعتبر اللسان شكلا وليس مادة من تغاض عن الوظيفة الدلالية التي تضطلع بها العلامة اللغوية، والعمليات التي تحقّق العلاقات بين الكلمات داخل النسق اللساني وتضمن لها قيمتها، ثم تبنى أطروحة **بالمسليف** الذي يتجاوز التقسيم من تعبير ومحتوى إلى شكل ومادة تتموضع الوظيفة الدلالية من خلالهما، وهو الأمر الذي عبّر عنه **رولان بارث** بالمستوى السيميائي أو الإيحاء باعتباره وظيفة تأتي بعد الوظيفة التي يفرزها التقرير.

لقد مكّن هذا الطرح **غريماس** من القبض على الآلية الأساسية التي تضمن انسجام الخطاب، وتتمثّل في خاصية النظير isotopie الذي يتحقّق على مستوى الوحدات الصّغرى المشكلة للدلالة وهي السّمات النّواتية والسّياقية التي تفضي إلى ما أسماه بالنّظير السّيميولوجي والنظير الدلالي اللذين تقدّمهما العلاقات داخل الخطاب وينتجان عن تواتر مجموع السمات القارة والسمات المتحولة التي ينتجها السياق.

وهكذا اختزلت السيمياء الشعرية الخطاب الشعري في موضوع لساني هو ليس سوى موضع لتجلي البنيات الخطابية، على الرغم من أن هذه البنيات لها أصل في السيمياء التركيبية[1] لذلك كان الطرح الأفضل عند السيميائيين هو النظائر التي يتحكم النظام السيميائي في تحديدها، ويختزل **غريماس** الشعر من

---

1- Rastier Essais de sémiotique poétique p 82

خلالها في بنية نحوية وعروضية قابلة للوصف والتحليل، ذلك أن البنية الشعرية تتجلى في المستوى العروضي الذي يجسّد مستوى الشكل والمستوى النحوي الذي يجسّد إطار المحتوى استنادا إلى أطروحة **بالمسليف** سالفة الذكر، والبنية النحوية هي بنية إسنادية في الأساس تتكوّن من بنية سطحية وأخرى عميقة، وعلى الرغم مما تم التوصّل إليه في هذا المجال فخلاصة جهود السيميائيين لا يراوح البنية اللغوية للنص؛ لذلك كانت الدراسات التي أقيمت حول الشعر بنيوية محايثة في أغلبها.

وإذا كان هذا هو المسعى الذي اقتضته التوجّهات المختلفة وخاصة السيميائيات التي رفعت لواء دراسة الخطاب الشعري، فكيف كانت نظرة العرب لهذا الجنس الأدبي الذي كان ولا يزال ديوانهم الأول، وكيف كانت معاينتهم للمعنى الشعري باعتباره جوهر المعرفة الشعرية؟

## 2- مسار تولد المعنى الشعري عند حازم القرطاجني:

يعد الحديث عن المسار والسيرورة معبر الباحثين للحديث عن أي توجه سيميائي، لأنه لا يسعى إلى استجماع الظواهر الجزئية بقدر ما يقف عند العلل التي أنشأتها هذه الظواهر. وهو مسلك شائك يشبه ما اعتقد **حازم القرطاجني** منذ البداية في كتابه **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، أنه يخوض فيه كموضوع لم يسلكه قبله أحد لصعوبة مرامه وتوعّر سبيل الوصول إليه، ويشير إلى أن العلماء قبله لم ينظروا إلا إلى الجزئيات وهي تلك الظواهر اللغوية والبلاغية التي خاضوا فيها، دون أن يدركوا المنطق الذي تسير من خلاله وهو ما عناه بالمسلك الصعب، «خاصة إذا علمنا أن بناء المعرفة العربية الإسلامية كان يبدأ جزئيا في رصد تفريعات العلم المقصود ثم ينتهي إلى استخلاص كلياته، فقد بدأ الفقه اجتهادا في الفروع ثم استهدف استخلاص القواعد المتحكمة في هذه الفروع

في صوغ أصول الفقه وكذلك أصول النحو وغيره من المعارف»[1]. وقد أكد القرطاجني أن «**طرق التناسب في المسموعات والمفهومات لا يوصل إليها بشيء من علوم اللسان إلا بالعلم الكلّي في ذلك وهو علم البلاغة**»[2]

إن تسمية البلاغة بالعلم الكلي مرتبط بقدرتها على «أن تكشف الماهيات التي يفترضها العلم الجزئي، وإن كان بوسائطه الخاصة لا يستطيع التحقّق منها، فالعلوم الجزئية تكون مهتمة بالكيفية التي تسير عليها الأشياء how things act? ولكن علما واحدا فقط يكون مهتما بماذا تكون الأشياء what things are? إنه علم كلي؛ لأن كل المعلومات الأخرى يمكن أن تتعلم منه-ومنه فقط-ماذا تكون موضوعاتها الخاصة»[3] من جهة أخرى يمكن فهم الموضوع الأساس عند **حازم** والمتعلّق بطرق التناسب بين المفهومات والمسموعات مرتبطا بالكيفية التي يكون عليها الشعر بمعنى أنه ينظر إلى ماهية الشعر كعملية حدوث والكشف عن الطرق التي يظهر بها باعتباره مصدرا لإثارة جمالية عند المتلقي.

ومن هنا نفهم سر اعتماد حازم علم النحو والمعاني والبديع والبيان وغيرها في جعل هذا العلم الكلي يؤدي وظيفة البحث عمّا به يصير الشعر شعرا أو بما به يتشكّل المعنى الشعري؛ حيث نلاحظ في هذا القول الإشارة إلى الطريقة التي كان يُحتكم إليها في فهم التّشكيل الشعري، بالاستناد إلى علوم اللّسان نحوا أو بلاغة وهذا يعني أن المعنى الشعري ظلّ غير منفصل عن العقلية اللغوية التي تجعل منه تابعا للمعنى النحوي ويركن إلى أدواته، فنقرأ قول الشاعر: **ألا فاسقني خمرا، وقل لي هي الخمر**، على أنه طلب يشبه قول النحاة: **قم. اقعد**، ... وأي مخالفة نحوية اعتبرت على أيدي النقاد على أنها هفوات، ومن أجل ذلك تعقبوا ما سمّوه

---

1- الأخضر جمعي، قراءات في التنظير الأدبي والتفكير الأسلوبي عند العرب، إصدارات رابطة إبداع الثقافية الجزائر 2002 ،ص8

2- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، ص263.

3- الخبرة الجمالية، ص27 نقلا عن Quentin Lauer Phenomenology

سقطات **المتنبيّ** وسقطات الجاهليين[1].

رأى **القرطاجني** أن هذا النوع من الأدوات لا يمكن أن يضيء ما في النص الشعري من ظواهر هي طرق التناسب في المسموعات والمفهومات التي تبرز المستوى الدلالي الذي يمكن أن نطلق عليه الوظيفة السيميانية التي تتموضع بين تعبير ومحتوى ولا تتأكد علاقتهما إلا بهذه الوظيفة؛ حيث لا يمكن لعلم اللغة أن يصل إليها، ولذلك جعل علم البلاغة هو القادر على الإحاطة بهما، وهو، هنا، لا ينظر إلى العلامات على أنها علامات لغوية فحسب، بل وظيفة سيميائية تشبه ما دعا إليه **يالمسليف** بالعلاقة التي تجمع بين شكل ومادة كل من التعبير والمحتوى، وسماه **رولان بارث** بمستوى الإيحاء.

إن هذا المسعى يؤكد التوجّه العلمي والمنهجي الصارم الذي اعتمده **حازم القرطاجني**، وهو يقوم على أولوية الكل على الجزء استنادا إلى أهمية النسق الذي ترتبط وحداته ارتباطا تراتبيا حيث تكون كل نتيجة مرتبطة بما سبقها من معطيات وذلك بفضل وجود العلاقة التي تربط مختلف أجزاء وحدات البنية اللغوية حيث رأى أنه يجب «**أن تكون نسبة الأسلوب إلى المعاني نسبة النظم إلى الألفاظ؛ لأن الأسلوب يحصل عن كيفية الاستمرار في أوصاف جهة من جهات غرض القول وكيفية الاطراد من أوصاف جهة إلى جهة، فكان بمنزلة النظم في الألفاظ الذي هو صورة كيفية الاستمرار في الألفاظ والعبارات والهيأة الحاصلة عن كيفية النقلة من بعضها إلى بعض وما يعتمد فيها من ضروب الوضع وأنحاء الترتيب. فالأسلوب هيأة تحصل عن التأليفات المعنوية، والنظم هيأة تحصل عن التأليفات اللفظية**»[2]

إن العلاقة التي تحدث التّحول الدلالي الذي ينشأ بين التأليفات المعنوية هو ما يمثل **شكل المحتوى** (forme du contenu) الذي يتجلى في هيأة خطابية

---

1- يراجع، مصطفى ناصف، ص67.

2- منهاج البلغاء، 363/364

سماها **الأسلوب**، وأما التحول في العلاقات اللفظية، فيتجلى في الهيأة التي سماها **النظم** وهو مستوى **التعبير** (expression) بالمفهوم اللساني الحديث، وبذلك تتحقّق العلاقة بين الصوتي والدلالي اللذين يجسّدان المستوى البلاغي الذي هو مستوى سيميائي بامتياز تمّ التوصّل إليه بخطوات صارمة منحها له العلم الكلي الذي هو **البلاغة المعضودة بالحكمة**.

لقد أدرك **حازم** بأن الدراسات التي ارتبطت بالخطاب الشعري من قبله كانت دراسات جزئية تمّ من خلالها البقاء في مستوى الجمل دون المرور إلى مستوى الخطاب، ذلك أن «النظم» الذي ينتج عن التآليف اللفظية لا يؤدي إلى شيء لوحده مثلما فعل **الجرجاني** مثلا، وأن البلاغة لكي تكتسب صفة الكلية التي تحدّث عنها والقادرة على تجلية الوظيفة السيميائية أو المستوى السيميائي لا بد أن تعضد بآليات المنطق حين يقول «**ينبغي لمن طمحت به همّته إلى مرقاة البلاغة المعضودة بالأصول المنطقية والحكمية ولم تسفف به إلى حضيض صناعات اللّسان الجزئية المبنية أكثر آرائها على شفا جرف هار...**»[1]

وإذا كان **جابر عصفور** قد ذهب إلى تأويل مفهوم **حازم** للبلاغة باعتبارها علما كليا بأنها أقرب إلى ما نسميه النقد الأدبي[2] فإنه يمكن أن نؤول، بدورنا، هذا المفهوم استنادا إلى المقولة السالفة، باعتبارها أقرب إلى سيميائية الخطاب وذلك استنادا إلى الجهات التي نظر من خلالها إلى هذا العلم الذي هو البلاغة المعضودة بالمنطق، من حيث «**جهة ما يكون عليه اللفظ الدال على الصور الذهنية في نفسه، ومن جهة ما يكون عليه بالنسبة إلى موقعه من النفوس من جهة هيأته ودلالته، ومن جهة ما تكون عليه تلك الصور الذهنية في أنفسها ومن جهة واقعها من النفوس، من جهة هيأتها ودلالتها على ما خارج الذهن، ومن جهة**

---

1- منهاج البلغاء ، ص231

2- جابر عصفور، مفهوم الشعر دراسة في التراث النقدي، المركز العربي للثقافة والعلوم، القاهرة 1982، ص201.

**ما تكون عليه في أنفسها الأشياء التي تلك المعاني الذهنية صور لها وأمثلة دالة عليها ومن جهة مواقع تلك الأشياء من النفوس»**[1]

واضح من هذا الكلام أن **حازما** يتجاوز الكلام عن مجرد تقديم لغة واصفة للمنجز الشعري أو النص الشعري باعتباره إنجازا، وهو ما يقوم به الناقد الأدبي، إلى الحديث عن عملية الإنتاج ذاتها أي السيرورة التي يتشكّل من خلالها المعنى، ويعكسها مفهوم الجهة المتكرّر في هذا القول، وهو ما يؤكده تعريفه للمعاني مثلما سنوضح لاحقا في تصوّره لعلاقة العلامة اللغوية بعالم الأشياء وعالم الشعور على السواء، وذلك في حديثه عن المقولات الدلالية الأساسية التي يتشكّل من خلالها المعنى والعلاقات التي تؤسّس مسار ذلك التشكّل. ومثلما جعل حازم الفلسفة قادرة على جعل البلاغة علما كليا وسعى إلى توضيح المنطق الذي تقوم عليه و يضمن لها كلّيتها أي شموليتها التي تجعلها قابلة للتطبيق، فكذلك منحت الفلسفة في العصر الحديث علم العلامة صفة الشمولية وجعلته قادرا على استقطاب كل المعارف بما في ذلك البلاغة، وقابلا لمراجعة نفسه مع كل ما يجدّ من أنظمة علامية جديدة.وفي هذا السياق يمكن فهم تعريف **بورس** للسيميولوجيا على أنها المنطق ذاته، وسعي **رولان بارت** لجعلها بلاغة جديدة.

لا شك أن علماء البلاغة ونقد الشعر قبل **القرطاجني** أولوا عناية بالغة بكيفية تشكيل النص البليغ والشعري على الخصوص سواء من حيث اختيار أصواته أو طرق تنظيمها وتنظيم الألفاظ فيما بينها بما يؤسس لعلاقة منسجمة بالمعنى، ولذلك بقي الجانب الصوتي في الشعر خاصة وما يمثله على مستوى الإيقاع، أهم شرط من شروط بلاغته وهو مثلما أشار إلى ذلك **الجاحظ** باب كبير لم يستطع الولوج منه إلا **القرطاجني** في حين عكف من كانوا قبله على معاينة ما يبدو منه فيتلقفون شروطه بحسب ما منحتهم المقاطع الشعرية التي استشهدوا بها، ويقفون على قوانين لغة الشعر استنادا إلى ما يوجد فيها من ظواهر بلاغية،

1- منهاج البلغاء، ص 17.

وخلصوا إلى أن العلاقة التشبيهية هي أهم العلاقات التي تتأسّس بها لغة الشعر لذلك لجأوا إلى التقسيمات والتصنيفات والتمييز بين أنواع الظواهر التي يمنحها لهم الشعر دون محاولة الوقوف على القوانين الكلية التي تجمعها. ولذلك وسم **حازم** جهودهم بما له علاقة بعلم اللغة أي أن البلاغة عندهم اعتبرت جزءا من علم اللغة، أو بالأحرى ظاهرة لغوية صرفة، من خلال أهم مباحثها الذي هو المجاز حيث حاول **الجاحظ**، مثلا، أن يستوعب المجاز»باعتباره ظاهرة لغوية، يدخل الحديث عنها في إطار دلالة الكلمات، وعلاقة هذه الدلالة بالواقع المادي أولا، والواقع اللغوي أو حياة الألفاظ من حيث هي ألفاظ ثانيا»[1]

لم يسع **القرطاجني** كالذين سبقوه إلى حصر مجموع الأمثلة عن ظوهر لغوية في النصوص الشعرية ورصد علاقة المشابهة التي كانت ديدن العلماء قبله في التفريق بين الحقيقة والمجاز أو محاولة حصر وجوه الاستعمال الخارج عن قواعد اللغة العربية سواء في القرآن أو في الشعر، أو ما اصطلح عليه **بطرق القول ومآخذه**، دون الخروج عن مسألة تسمية الأشياء بغير أسمائها لعلاقة المشابهة وهو أهم مبحث في الدلالة روعي فيه الاهتمام بالعلاقة المنطقية بين الاسم والمسمى وبين الدال والمدلول، وقد جعلهم هذا الأمر، ومن عمق الوعي به، يتحسّسون من هذه العلاقة كيفيات أخرى مرتبطة أو منفصلة عن علاقة المشابهة كان لها الدور البالغ في بلورة مباحث مهمّة في علم البلاغة بفروعه الثلاث البيان والمعاني والبديع، غير أن هذا التّقسيم ذاته اتّسم هو أيضا بنوع من التجزيئية التي أبقت البلاغة ظاهرة لغوية وأبعدت الرؤية الشمولية التي تفطن إليها **القرطاجني**، وهذا ما أراده بالبلاغة المعضودة بالمنطق على الرغم من البعد التداولي الذي لاحظناه عند **الجاحظ** الذي حاول أن يبيّن لنا من خلاله قوانين الكلام البليغ في علاقته بالمخاطب والمتلقي، ولقد جاء **حازم** لكي يبيّن لنا طبيعة العلاقة بين هذه المباحث، ولم ير سوى البلاغة المعضودة بالمنطق وسيلته المنهجية في ذلك.

---

1- ادريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة. الدار البيضاء، 1984، ص 187.

يشير أكثر من باحث إلى ارتكاز **حازم** إلى جانب المنطق الأرسطي على من سبقوه **كالجاحظ وقدامة بن جعفر والجرجاني** الذي يشير إليهم في أكثر من موضع ضمنيا كان أو مباشرة، ما يعني أنه أقام منهجه أو نظريته في المعنى على مراجعة طروحاتهم. فإذا كان **الجاحظ** قد تناول قضية الخطاب الشعري في إطار نظريته في الدلالة، فإن تركيز الجرجاني كان على النظم وهو مستوى التعبير لتكون نظريته أقرب إلى النظرية اللسانية التي تهتم بمستوى التعبير «فالعبارة الأدبية أو المعنى» مثلما يذهب إلى ذلك مصطفى ناصف هي أهم ما شغل **عبد القاهر** أو نقاد العربية إجمالا[1] ولعل جعل لفظ العبارة دالا على المعنى عند ناصف يقصد به المعنى الدلالي أو كما قال «معاني الصيغ والعبارات في ظل الغرض الذي يقصد إليه الشاعر»[2] والذي يراعى فيه إسناد الخبر إلى صاحبه أو إلى غيره، أو وجود رابط من عدمه أو تقديم وتأخير أو حذف وغيرها من أساليب تنظيم الألفاظ، فينتقل المعنى بهذه العلاقة من المعنى العادي إلى المعنى الشعري أو المجازي ، وقد لاحظ **الجرجاني** مثلما يرى **ناصف** أن الموسيقى في نظر الباحثين المتقدمين جميعا، ومن بينهم **عبد القاهر**، ضرب من التنظيم السار الال من الدلالة على الرغم من هذا النشاط العصبي أو الوجداني الذي يصحبه»[3]

لقد أدرك **حازم** هذا الفصل والإبعاد ولذلك ربط الإيقاع بالنظم وكأنه يرد على **الجرجاني** ويؤكد أن الوزن والقافية لهما علاقة بالمعنى، ولعل في توظيف مصطلح النظم وإبقائه على الجزء الهام من تعريف الشعر التقليدي من أن الشعر كلام موزون مقفى ما يؤكّد بأن الرجل قام بمراجعة مهمّة مفادها أن ترتيب الكلمات لا يكفي بمعاينتها ومقارنتها بترتيب آخر مغاير لها، لأنه ليس هو ما يوقفنا على كيفية تكوّن المعنى الشعري، ومن هنا يمكن فهم سر تشبّث **عبد القاهر**

---

1- مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط2، سنة1981 ص 10.

2- مصطفى ناصف، نظرية المعنى، ص.13.

3- م.ن، ص15.

بمقارنة التركيب في الشعر والتركيب في النثر، في حين لم يعر **القرطاجني** ذلك اعتبارا بل جعل **الإقناع والتخييل** قانونين للتفريق بين الشعر والخطابة وليس بين الشعر والنثر؛ لأن الذي كان يعني **الجرجاني** «ليس المعنى في حد ذاته وإنما تلقي المخاطب العنيد غالبا لهذا المعنى ، ذلك أن الثقة بين المتكلم والمخاطب مفقودة لغير سبب ظاهر من طبيعة النص ذاتها»[1]

لقد أدرك **حازم** هذه الثغرات فأراد ملأها بمراجعة ضمنية من أجل الوصول إلى السبب غير الظاهر المتمثّل في معرفة كيف يتشكل المعنى والبحث عن العلاقات التي يتحيّن بوساطتها، وليس وصف تجلياته اللفظية والعلاقات بين الكلمات ورتبتها بالنسبة لبعضها بعضا وربط ذلك بغرض المتكلم وصرف الجهد في البحث عنه.

ولئن احتار السابقون **كالجرجاني** بين خواطر متشابكة بين المعنى في الكلام العادي والمعنى في النحو والمعنى في القرآن والمعنى في الشعر، فإن **حازما** دخل من باب هذه الخواطر المتشابكة؛ حيث يبدأ من المعنى في الشعر ولا يبرحه حتى يقف على حقيقة تكوّنه ومسار تولده وتجلياته وعلاقة كل ذلك بصاحبه وبالمتلقي الذي يتلقاه، على الرغم من أنه أوقفنا على الفرق بين الشعر والخطابة المتمثّل في التخييل والإقناع ليركّز على المهيمنة في الشعر التي تجعل منه فعل قول تأثيري والمهيمنة التي تجعل من الخطابة فعل قول إقناعي.

من هذه المراجعة،إذن، استطاع **حازم** أن يقيم بناء نظريا شاملا، وظف له مصطلحات سابقة كالنظم والبلاغة واللفظ والمعنى، إلا أنه حوّل توظيفها، نحو مفهومات جديدة نقلتها من الجزئي إلى الكلّي ومن الشّكلي إلى الدلالي ومن العلامة إلى الوظيفة والعلاقة، ومن التركيب الثابت إلى التآليف الحركية القائمة بين الوحدات المعنوية من جهة واللفظية من جهة أخرى، وما التحليل البلاغي الكلي الذي يتحدّث عنه إلا محاولة لفهم كيف تشتغل تلك العلاقات لتنتج الدّلالات،

1-م.ن، ص 34.

هذا فضلا عن وعيه بطبيعة النظام اللغوي، وطبيعة العلامة حيث بدأ من الفهم المغاير للمعنى إلى الفرق بين مستوى التعبير والمحتوى، فعرّف المعاني على أنها «**الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكل شيء له وجود خارج الذهن، فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبّر به هيأة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ فإذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ من لم يتهيّأ له سمعها من المتلفّظ بها صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيآت الألفاظ فتقوم بها في الأذهان صور المعاني فيكون لها أيضا وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها**»[1].

واضح من هذا التعريف الشمولي أن **حازما** كان على وعي بأن أي فهم للمعنى لا يمكن أن يدرك إلا من خلال موقعه من العلامة اللغوية، وهذا التعريف يبرز لنا، من جهة، طبيعة تكوّن العلامة، ومن جهة أخرى، كيفية إنتاج العلامات، وثالثا موضع المعنى من هذه الحركية وهو بهذا كأنه يعيد النظر في تاريخ الحديث عن المعنى منذ أن قال **الجاحظ** «المعاني مطروحة في الطريق» وردّدها بعده النقاد بصيغ مختلفة كالمعنى العاري والمكشوف الذي يلبسه اللفظ الجميل فيدخله في عالم الرونق والبراعة والحسن والشرف والتنميق وهو ما لخصه الجاحظ بقوله إنما الشعر صياغة وصناعة وجنس من التصوير.

هناك، إذن، كما يقول **مصطفى ناصف**: «محتوى منفصل عن الصورة الخارجية التي جيء بها لكي يبدو أكثر وجاهة (...) الألفاظ إذن قوالب تنسكب فيها المعاني. والكلمات وفقا لهذا المنطق المعيب موضوعة إزاء أفكار، ونحن نرتب الألفاظ في النطق على حسب ترتيب المعاني في النفس، هذا ما قاله غير واحد منهم

---

1- منهاج البلغاء، ص18/19

**عبد القاهر** في دلائل الإعجاز»[1] وعليه يطرح تعريف حازم سالف الذكر عدة حقائق منها:

أولا: -هناك وجود في الذهن لشيء موجود في الواقع: أي ما يحيل عليه المرجع في الذهن.

ثانيا: - وهناك المستوى الظاهر المتمثل في اللفظ الذي يجسّد ذلك الوجود في الذهن في علامة لغوية.

- وثالثا هناك الوجود الخطي الذي يمكن أن يحلّ محل اللفظ وهو ما يجسّد الوجود في الذهن من خلال علامة أخرى هي العلامة المكتوبة.

هناك إذن عملية إحالة وإنابة وتعويض، وهناك علامة هي التي تقوم بهذه المهمات وتتسم بالتكرارية والتعدد وتلك هي الصورة التي يتجلى من خلالها المعنى فيصبح متعددا وهو ما يشير إلى السيرورة الدلالية التي تنتج في ذهن المتلقي وهو يتلقى العلامة أو ينتجها. وبالتالي لا معنى للمعنى إلا باعتباره علامة، قد تكون هي اللفظ أو الخط أو الرسم أو الإيماءة، وسيكون كل من اللفظ والخط والإيماءة بمثابة حالات من الإدراك أو من تشكّل المعرفة.

إن هذا الفهم يلتقي مع طرح بورس للسيميوزيس الذي يؤكد أن ما يجعل العلامة ممكنة هو الرابط الذي يصبح في كل مرة علامة وهو ذلك الأثر أو الفكرة أو المعنى الذي سماه مؤولا interprétant ولا يمكن أن يدرك إلا من حيث هو علامة سيكون بدوره مرتكزا لعلامة أخرى. و«إن هذا المنظور الذي يتأطّر ضمنه مفهوم **حازم** للدلالة اللغوية، يلتقي بشكل أساس مع الخلفية الدينية والفلسفية التي تؤطر التراث العربي الإسلامي عموما، إذ في هذا الإطار قد وسطت الألفاظ

---

1- ناصف، ص41.

بين المقاصد والدلالات وبين ما في النفس، فصارت الكتابة دالة على العبارة، وهي على الصورة الذهنية وهي على الأمور الخارجية، كما يرى **التحتاني**»[1].

ومن هنا يمكن أن ندرك استعمال حازم مصطلح **المعاني** جمعا بدل **المعنى** المفرد الذي غالبا ما كان يقصد به المسمّى، فأراد أن يبيّن لنا فلسفة المعنى القائمة على التّعدد والمنطق الذي يتحكّم في هذا التعدّد في القول الشعري وخاصة أنه كان موضع صراع عنوانه **قضية اللفظ والمعنى**، فجاء **حازم** ليحسم الأمر فيهما باعتبارهما دالا ومدلولا حيث يقول متحدّثا عن المفهومات كالصدق والكذب والشهرة والظن، بأن نسبتها إلى المدلولات التي هي المعاني كنسبةَ الحوشيةِ والغرابة إلى الأدلّة التي هي الألفاظ[2].

يعكس كتاب **حازم القرطاجني** وخاصة قسم المعاني هاجس الرجل في معاينة المعنى، من خلال تشكيلات تتمفصل في بنية دلالية أولية، متخذا من النص الشعري موضوعا رأى منذ البداية أن شكله اللغوي قائم على صيغة منطقية لكنها تحافظ على انفتاح ذلك الشكل اللغوي الدلالي وإيحائيته. ولذلك اتخذ من المنطق أداة لإعادة توصيف الخطاب الشعري من خلال البحث في أصل البلاغة التي رأى أنها تقتضي منه تقصّيا لكيفيات حضور المعاني وتجلّياتها التي عبّر عنها باجتلاب المعاني وانتظامها في الذهن وأساليب عرضها وضروب هيئاتها وجهات التصرّف فيها وغير ذلك.

انطلق **حازم** في تقصّيه للمعاني ومن ثم مسار تولّد الدلالة بوصف أنساق القيم وهي القيم الأخلاقية والمنطقية والجمالية التي تمفصلها المقولات الدلالية الموجودة في المستوى العميق وتشتغل كنمط استبدالي فيما بينها لذلك جاء حديثه قائما على نوع من المبادلات وكيف يتمّ الانتقال من قيمة إلى أخرى.

---

1- عقاق قادة، في السيميائيات العربية، قراءة في المنجز التراثي، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر 2004، ص 34.

2- منهاج البلغاء، ص81.

أما **المقولة المنطقية** فهي الخاصة بنمط العلاقات والعمليات المنطقية التي تستثمر بها تأليفات المعاني وأما **العاطفية** فهي المقولة المزاجية القائمة على ثنائية الارتماض والارتياح، وأما **الجمالية** فهي العلاقة بين النص والمتلقي التي تظهر موقف **القرطاجني** من الجميل في علاقته بالأخلاقي.

تتمثل المقولة المنطقية في ذلك النسق المنطقي الذي يتحكم في تولد المعنى القائم على مبدأ الاختلاف وأنماط التمفصل المعنوي، الذي يستثمر له الشعراء آليات استدلالية متنوعة هي التي «توجه حركة المعنى نحو العلاقات ونحو الأحكام والشروط»[1] وهذا يعني أنه من النسق المنطقي يبدأ تشكيل المعاني بواسطة العلاقات التي تحدث التّناسب الذي يمكّننا من الحكم على صحّة المعاني إذا ما تمّ تقابلها ليس من جهة واحدة؛ لأن ذلك يفسد المعنى ويجعلها مستحيلة كجعل شيخ بصيرا وأعمى في الوقت نفسه، أو جمع الأسود والأبيض في حالة واحدة، بل بالتقابل ومن جهات متنوّعة كالسلب والإيجاب والنفي والإثبات وغيرها من العمليات. لأن صحّة المعنى مرتبطة بذلك.

أما **المقولة العاطفية**: المتمثلة في ثنائية **الارتياح والاكتراث أوالارتماض** فهي مقولة عاطفية جعل منها حازم الأجناس الأول المحركة لتولد الخطاب، وإذا كانت المقولة العاطفية catégorie thymique عند غريماس تلعب دورا أساسيا في تحويل المقولة الدلالية التي ينطلق منها فاعل الخطاب إلى نسق من القيم وتثمّن حدي السلب والإيجاب في البنية الأولية للدلالة وأن تراكب المقولات الدلالية يؤدي إلى إنشاء عوالم دلالية هي مجموع أنظمة القيم[2] فإنها باعتبارها الأجناس الأول عند **حازم** تكون مسؤولة عن التأليفات المعنوية والنظمية معا،

---

1 - فاطمة الوهيبي، نظرية المعنى عند حازم القرطاجني، المركز الثقافي العربي لبنان /الدار البيضاء، ط1، المغرب 2002 ص33.

2- voir Greimas ;Courtes ; Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage, hachette 1979 article : thymie p396/409.

وهي عند **غريماس** لا يمكن تصور استثمارها إلا إذا كانت متمفصلة على مستوى المربع السيمياني حيث يفسر السلبي والإيجابي بالانبساط والانقباض ثم ارتباطها بالبنية السطحية وداخل ملفوظات الحالة على الرغم من أن غريماس يجعل هذه المقولة تنتمي للبنية العميقة.

إن **حازما** بهذه المقولة وإن كان يستند فيها إلى الفلاسفة أمثال **ابن سينا** يكون قد أعاد الاعتبار إلى وساطة الجسد الحاس بانفعالاته وعواطفه المتناقضة ودوره في مسار تولّد المعنى وتمظهراته، أي وجود خاصية شعورية تقوم على اللذة والألم باعتبارهما عنصرين من تصوّر **حازم** للمعنى الشعري لا ينبغي أن يفارقا سيرورة تشكّل الدلالة المنطقي القائم على علاقات كالتشابه والتضاد وعمليات كالنفي والإثبات. وهذا يخالف منطق العلاقات عند النقاد الأوائل مثلما يذهب إلى ذلك **مصطفى ناصف** الذي يرى أنه «لا يخدم النفس البشرية المعقدة، ولا يخدم التناقض الطبيعي في مواقف بشرية كثيرة؛ لأن الصورة الأولية للمعنى صورة مادحة سارة، وكل معنى يكشفه الشاعر واللغوي المتفلسف -خلا مناطق محدودة-يعتبر ترجمة للمديح، وهذا ما نجده في كتابات **دلائل الإعجاز والآمدي والقاضي الجرجاني** جميعا، المديح إذن يوشك أن يكون المستوى الأول، ولذلك نجد أن مفهوم المعنى خال-كما قلنا بعبارات مختلفة-من مظاهر التوتر، الألم لا يستبطن المعنى في الشعر على أيدي هؤلاء الباحثين»[1]

وهي نظرة فيها من الثبات ما يجعل النقاد قبل **حازم** يركزون فقط على ما تمده إيّاهم علوم اللغة من توصيفات ثابتة للمعنى، على الرغم من أن صيغة التعبير المنطقي كانت شائعه عند النقاد، واحتكموا إلى مقاييسها في تذوق الشعر وفهم وتصنيف أغراضه.

إن إدراك المكون العاطفي في الخطاب الشعري، هو الذي تمكّن من خلاله **حازم** من الدخول إلى المستوى العميق، في فلسفة المعنى والارتقاء من ثمة إلى

1- مصطفى ناصف، نظرية المعنى،61.

تمظهراته أو ما سماه بالهيأتين الحاصلتين عن التأليفات المعنوية واللفظية وهما اللفظ والأسلوب.

يلتقي حازم مع **غريماس** في مسألة تحيين هذه القيم العاطفية حيث يتم استثمار هذه المقولة من خلال العلاقة التي تقام بين فاعل الخطاب والمتلقي، والسياق الذي تدرج فيه، لذلك يعيد **القرطاجني** في كل مرة حضورها في السياق التأليفي للمعاني والمباني معا،ويجعلها تتجسّد على مستوى نمط الأقوال وتركيباتها من بسيطة ومعقدة على سبعة أقسام:

الأقوال المفرحة، والأقوال الشاجية، والأقوال المفجعة، والأقوال المؤتلفة من سارة وشاجية، والأقوال المؤتلفة من سارة ومفجعة، والأقوال المؤتلفة من مفجعة وشاجية، والأقوال المؤتلفة الثلاث: سارة مفجعة وشاجية.ثم يؤكد العلاقة بين هذه الأقسام وما تتشابه فيه الأنفس بها في أحوالها السارة والشاجية والمفجعة، وإنه بالتصرّف في المعاني على هذه الأنحاء يكون موقعها من النفوس.[1]

إن المقولة العاطفية عند غريماس تتجلى على مستوى التّسريد narrativisation من خلال الوصلات التي تقام بين الفاعل والموضوع القيمي داخل النص، وتتحقق باعتبارها قيما مجردة بعدة طرق ليتمكّن فاعل الخطاب من إعادة تعريفها دون أن يكون لذلك علاقة بالمتلقي، ذلك أن توجه **غريماس** لا يكاد يخرج عن حدود الملفوظ، لأن بنية العوالم الداخلية للمحكي تحول دون أي تفاعل عاطفي للقيام بالفعلِ القرائي الذي يسعى إلى تتبّع تشكّلِ الخطاب بالتدرّج من المستوى السطحي إلى المستوى العميق الذي يؤوله.

ويشرح **غريماس** فكرة الاستثمار بأنها إسناد موضوعات إلى فاعلين بإحداث وصلات بينها، وهي ما سماها بعملية التحيين actualisation التي تتم بالتّسريد الذي يتم بإقامة علاقة تركيبية تتكوّن من فعل وموضوع أي الانتقال من

---

1 - منهاج البلغاء، 355.

مستوى الوجود الاستبدالي للقيم إلى مستوى شكل التوزيع التركيبي والعاملي[1]

وبالمقابل نجد **حازما** يتحدث عن الاستثمار من خلال ما سماه بتركيب المعاني وتضاعفها، تماشيا وطرق النحو والبلاغة المعروفين حيث يقول « **وتكون المعاني الواقعة بهذه الاعتبارات بحسب ما قدمته من تعدد الأفعال وتعدد مرفوعاتها ومنصوباتها أو اتحاد جميع ذلك أو اتحاد بعض من ذلك وتعدد بعض فتتضاعف صور المعاني بذلك**»[2] إن النحو والعوامل بالتحديد تلعب دورا مهما في حركة المعاني داخل الملفوظ الواحد لكنها تدخل فيما بينها في علاقات بملفوظات أخرى فتتعدّد المعاني لتفضي إلى صور العبارات الناتجة عن العمليات المسؤولة عن التضعيف وهي **النفي والإثبات والمساواة والترجيح** مما يفضي إلى ظاهرة التكرار التي تقع في المعاني وحصول التناسب الذي يظهر من خلال الصعيد المشترك الذي هو التناظر وهو من أحسن ما يقع في الشعر في المتشابهات والمتضادات مثلما يؤكد ذلك **حازم**.

يقوم الخطاب الشعري عند **حازم** إذن على فضاء نظري خيالي حيث يكون المعنى محجوبا أي عبارة عن أحاسيس قبلية تتموضع في مقولة دلالية عاطفية هي ما عبّر عنها بثنائية **الارتياح والارتماض.** غير أنه لا يمكن إدراكها إلا من خلال طريقة اشتغالها، أي ملاحظة الأساليب اللغوية التي تضمن اشتغال هذه المقولة العاطفية، مادامت تشكل مستوى خياليا، لا نستطيع بلوغه إلا من خلال علاقة حميمية بينها وبين الاستثمارات اللغوية التي تتمثل في مجموع العلاقات المنطقية والعمليات التي يتم بها جلب المعاني وإخراجها من مستواها الكامن بمعرفة كيفية تركيبها وتضاعفها، و**القرطاجني** يبيّن لنا كيفية تضاعفها بحسب تعدّد الأفعال الواقعة في المواطن التي يعبّر عما وقع فيها أو اتحادها، وبحسب تعدّد ما توجّه لطلبه من المفعولات أو اتحاده، وما يتركّب من جهة التعدد والاتحاد

---

voir ,dictionnaire raisonné ; article : axiologie p 26 et idéologie p179.-1

2- منهاج البلغاء، ص 34.

في جميع ذلك، واقتران كل واحد من الأفعال وما تسند إليه، وما تطلبه بالآخر على حال موافقة له في التعدد والاتحاد أو مخالفة[1].

ويذهب بعيدا في ذكر أقسام التعدد والاتحاد والمخالفة فيراها ثمانية أقسام كلها تؤكد صور التقسيمات والتفصيلات والتقطيعات التي يحسن صوغ الكلام عليها، وكلها تخدم الفكرة الأساس والجوهرية وهي «**أن يصل من الشيء إلى غيره مثل ما وصل إليه من غيره**» [2] التي تعبر عما يشبه الدورة أو الحلقة التواصلية التي ينشأ بها المعنى ومن ثم يتم من خلالها تأويله. على اعتبار اللغة كحوار وأن ما «يحكم كل خطاب هو قانون الإحالة، كل كلمة تحيل إلى كلمة أخرى»[3]

ولم يحدد **القرطاجني** الصور والهيئات التي تنتهي إليها عملية التضعيف على الرغم من أنه حدد الآليات والجهات التي تتضاعف بحسبها كالعلاقات المنطقية من **نفي وإثبات ومساواة أو ترجيح**، أو كيفيات المخاطبات **تقريرا أو إيحاء**، أو كما عبّر عن ذلك **بالتأدية والاقتضاء**، وهذا بردّ التعرف عليها إلى القوانين الكلية، التي توجّه القارئ الحاذق صاحب الذوق الصحيح والفكر النافذ الناقد المائز بين ما يناسب وما لا يناسب بالاستناد إلى تلك القوانين الكلية.

إن إنشاء خطاب استنادا إلى شروط قبلية عاطفية وتبعا لآليات منطقية وأغراض جمالية تخص المتلقي يجعلنا نبلورها في **مراحل ثلاث** تبدأ **بالقدرة** على تخيّل المعاني واجتلابها من جميع الجهات ثم **العمل** على البحث عن التناسب الذي يقع بين المعاني ثم **وضع** التأليف الملائم لتلك المعاني وطرق التصرّف فيها أي استثمارها استنادا إلى سلطة ما سمّاه بالمهيئات الطبيعية واللغوية التي ينشأ

---

1 - يراجع المنهاج، ص32.

2 - المنهاج، ص33.

3- هانس جيورج غادمير، فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف 2002، الجزائر، ص 27.

فيها الشاعر، وامتلاك الكفاءة المعرفية التي تمكّنه من الاستعمال وهي ما سمّاها بالأدوات كالعلم المتعلق بالألفاظ التي هي الصرف، والعلم المتعلق بالمعاني وهو النحو والبلاغة كما قننها **السّكاكي في** مفتاحه، ولا يستقيم له شأن الأدوات إلا بما تمده إياه المقولة الوجدانية التي تعمل كبنية تحتية يرجع إليها الفضل في جودة النظم وهو ما سماه **بالبواعث** أي هي نفسها الحالات الباعثة أو **الرغبة في الفعل** التي تتحوّل إلى ثنائية هي **الأطراب والآمال** التي تمثل **معرفة الفعل** وتوفّر له **القدرة على الفعل** التي تتجسّد في القوى **الحافظة والمائزة والصانعة** والتي تشكل في النهاية مفهومه الجديد للطبع ليس باعتباره هبة وإنما ممارسة لعمليات منطقية تقوم على طرق في التشكيل والنظم وحسن الاستدلال وإحداث الانسجام بطرق كالمشاكلة وغيرها مما يسهم في إنشاء بناء هو ما نسمّيه قصيدة وكل هذا يتجلى في **القوى العشر** التي لخص من خلالها حازم مختلف العمليات التي يصنع بها الشاعر الخطاب الشعري المنسجم ويجسد بها مساره التوليدي.

ليست مقولة الارتياح والاكتراث إذن تصنيفا حسب المضمون مثلما تذهب إلى ذلك **فاطمة الوهيبي**؛ لأن المضمون يتشكل مساره التوليدي من خلال علاقات وعمليات ، وإنما هي بمثابة المقولة الأساس لتشكل المضمون، وإن تسليما كهذا يلغي من الأساس الحديث عن نظرية المعنى أو في أحسن الأحوال يردّنا إلى الثنائية التقليدية التي هي اللفظ والمعنى.

وأما المقولة الثالثة وهي **الجمالية** فمرتبطة بتجليات **الموضوع الجمالي لدى المتلقي** أثناء تحقق المقولة الوجدانية من خلال المقولة المنطقية أي أثناء عملية اجتلاب المعاني وتركيبها وتجلي الأغراض والأنواع التي يتضح من خلالها تأثيرها في المتلقي الذي ربطه بالتحبيب والتقبيح وإحداث اللذة والتحريك أو ما سمّاه بهزة الارتياح لحسن المحاكاة، ممّا يعني التركيز على دور الجسد في عملية إدراك مسار تولد الدلالة الذي ينبّه ويوقظ الإحساس داخل الجسم، حيث يستقبل المتلقي الموضوع الشعري عن طريق الجسد؛ فينقبض أو ينبسط، ويتلذّذ

حتى وإن أسند **حازم** هذه التوتّرات إلى النفس.

إن إدماج المتلقي في صلب عملية تحليل تولد الدلالة عند **القرطاجني**، يعني توظيف عناصر السياق الخاص بالمتلقي، ومن ثمة، فهي تتحكّم في قصديته هو، ولذلك تم الحديث عن قصدية المؤول، إضافة إلى قصدية النص وقصدية المؤلف، وهو ما عبّر عنه **بالإفادة والاستفادة** مثلما جاء في قوله: «لما كان الكلام أولى الأشياء بأن يجعل دليلا على المعاني التي احتاج الناس إلى تفهّمها بحسب احتياجهم إلى معاونة بعضهم بعضا على تحصيل المنافع وإزاحة المضار وإلى استفادتهم حقائق الأمور وإفادتها وجب أن يكون المتكلم يبتغي إما: إفادة المخاطب أو الاستفادة منه، وإما بأن يلقي إليه لفظا يدل على المخاطب إما على تأدية شيء من المتكلم إليه بالفعل أو تأدية معرفة بجميع أحواله أو بعضها بالقول، وإما بأن يلقي إليه لفظا يدله على اقتضاء شيء منه إلى المتكلم بالفعل أو اقتضاء معرفة بجميع أحواله أو بعضها بالقول، وكان الشيء المؤدى بالقول لا يخلو من أن يكون بيّنا، فيقتصر به على الاقتصاص أو أن يكون مشتكلا فيؤدى على جهات من التفصيل والبيان والاستدلال عليه والاحتجاج له»[1]

يبيّن هذا القول أن المقولة الجمالية تقوم على التواصل بين المرسل والمتلقي وفي تحقق قانون الفائدة، والفائدة هي إنشاء معرفة مشتركة عن طريق العرض والاعتراض. «إنها إستراتيجية تبحث عن حقيقة هي إرادة الفهم... والحقيقة التي يكشف عنها الفهم هي مشاركة وليست امتلاكا، إنتاج الدلالة وبلورة المعنى، وليست إرادة السيطرة والهيمنة، إنارة السبيل وليست تعتيم منافذ الفهم»[2] وهو ما عناه **القرطاجني** بجهات الاستدلال والاحتجاج إذا كان الشيء المؤدّى بالقول مشتكلا، وخاصة حيث يكون الإشكال مضاعفا مادام القصد هو التأثير، الذي يقتضي حالة نفسية أو ذهنية هي التي تتحكم في عملية التحليل وبدونها لا يستطيع

---

1- المنهاج، ص344 /345 .

2- فلسفة التأويل، ص 26.

المحلّل أن يصل إلى المقاصد الخفيّة في الشعر بالاعتماد على المقال أو ما سمّاه بالقول والحال المرتبطين **بالجسد الحاس والذات المتوتّرة** أو المقول له وهو نوع من الاستعداد العاطفي الذي يعطي اللغة تصوّرها الخاص من خلال حركة المعاني التي يسعى من خلالها إلى إحداث **التعجيب والاستغراب** واللذين يشكلان قوة الفعل التأثيري acte perlocutoire التي تأتي في مرتبة قبل الفعل المقصود بالقولacte illocutoire المتمثل في القيام بالفعل أو تركه (طلب شيء أو الهرب منه) ليوقفنا حازم على حقيقة تداولية هامة تضيف توضيحا لتصنيف أوستين لأفعال الكلام حيث يصبح الفعل التأثيري في القول الشعري أسبق من الفعل المقصود بالقول وذلك خلاف مما نجده في الكلام العادي.

ولا شك أن الإخفاق في توصيف الشعر حتى في الدرس التداولي الحديث باعتباره أحد مباحث السيميائية الفعّالة التي تدرس علاقة العلامات بمستعمليها، متأت من تداخل الحقول المعرفية المختلفة التي جعلت التداولية «**تسعى إلى محاولة إيجاد القوانين الكلية للاستعمال اللغوي والتعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي**»[1] في حين أن الذي ينبغي البحث عنه في الخطاب الأدبي ليس قوانين الاستعمال اللغوي ولا قدرات التواصل اللغوي بالدرجة الأولى بل قوانين التواصل الشعوري أو التخييلي وذلك باعتبار موضوع الشعر تخييلا وتعبيرا عن الوجدان. ولعل ذلك ما يعكسه تعريف **القرطاجني** للشعر حيث قال: **الشعر كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكرّه إليها ما قصد تكريهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمّن من حسن تخييل له، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصوّرة بحسن هيأة تأليف الكلام، أو قوة صدقه أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك، وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب، فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالي قوي**

---

1- مسعود صحراوي، التداولية عند العرب،دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي،ط1 دار الطليعة، بيروت 2005، ص 16.

**انفعالها وتأثرها»**[1].

إن التحبيب والتكريه قد يرتبطان بتكريس المفهوم المثالي للأشياء مثل تشبيه الشجاع بالأسد والكريم بالغمام، فهذه المعاني راسخة في وجدان العرب مترسّخة في خواطرهم كما يقول **حازم** أو هي ما يدخل ضمن التمكّن من القول الصادق والمشهور. وقد يكون بترجيح النزعة المضادة لمفهوم الماهية المثالي المكرس، كأن نجعل الحب مروّعا كالنار أو الطوفان أو العذاب التي تبعث بفكرة الانتشاء واللذة والمتعة والطمأنينة وهو ما يتأسس على الاختلاق الذي تقبله النفس ولا دليل على كذبه أو صدقه إلا أن يعاب من جهة الدين[2]. وهو تنبيه منه على «الشاعر في تعامله مع الأشياء ألا يغالي في كسر هويتها؛ لأن منطق قبولها يهتزّ ويضعف تأثّر النفس له»[3] وهما يرتبطان بالتّحسين والتّقبيح الذي لا يقوم فقط بتوطين المتلقي على المثالي بالتّحبيب أو التّقبيح وإنما، يقوم على جعل العلاقات بين الكلمات محيّرة كأن يسند صفات غريبة لشيء تجعلنا ننفعل لفقدان صفته الأصلية أو ماهيته، ونلاحظ تلبسه بصفة أخرى تصبح جزءا من ماهيته الجديدة وهذا ما ينبهر له القارئ وتعجب له النفس مثل جعل ابن الرومي الذباب يغرّد أي « جعل تغريد الذباب ضربا موقعا على شدوات الطير، وهذا تخييل محرك إلى ما قصد **ابن الرومي** تحريك النفوس إليه»[4]

ولذلك عرّف **حازم** الشعر بأنه كلام موزون مخيّل، لا ينظر إليه من حيث مقدماته **صادقة أو كاذبة** فذاك شأن الخطابة ولكن بما فيه من تخييل، حيث **تنفعل** النفس لما قيل وتدفع لطلب الشيء أو النفور منه وهي الغاية التي ينتهي إليها الشعر.

---

1- المنهاج، ص37.

2 - يراجع المنهاج، ص193

3 - فاطمة الوهيبي، ص193.

4 - المنهاج، ص195.

لا بدّ إذن من تجاوز الولوج إلى **التوصيف الشكلي**؛ لأنه أصبح من التحصيل الحاصل، فقد تم الاتفاق على أن القول الشعري يستسيغ التحليل اللساني باعتبار خصائصه اللسانية والتحليل التداولي باعتبار متمّماته المقامية، ذلك أن كلاً من التوصيف اللساني والتداولي لا يوصلنا إلى عملية توصيف حقيقية للشعر.

ليس الخطاب الشعري **سيرورة تواصل فحسب** تكوّنها مجموعة من العناصر هي سلسلة من الملفوظات السياقية والتلفظية والقصدية، كما أنه ليس مضمرات أفعال كلامية وملفوظات حجاجية، بل هو مسار توليدي يتشكّل وفق قوانين كما قال حازم، هي عمليات لغوية يلعب قصد التأثير دورا في استثمارها.

والخطاب الشعري من حيث **الإنجاز اللغوي** قائم على علاقات وعمليات ومن حيث الغرض فهو قائم على مقولة الارتياح والامتعاض. وإذا كانت التداولية تدعي أنها قادرة على معالجة الإنجاز اللغوي، فإنها غير قادرة على محاصرة ملابسات المعنى الشعري باعتباره غرضا شعوريا. وإذا كانت تدّعي أنها تتجاوز الخطاب المصنوع وذلك من خلال الطريقة المتقطعة إلى ملفوظات، فإنها تبقى في إطار المنفصل، فكيف تصل إلى المتّصل أي إلى الجوانب المسؤولة عن إنتاج الدلالة وهي العواطف والمشاعر التي هي مقصد الشعر الأساس.

لا شك أن المباحث التي ناقشت من خلالها التداولية الخطاب قد تمّت في إطار من **الدقة والعلمية** التي مكّنتنا من فهم الخطاب ومقتضياته غير أننا نلاحظ أن هناك نوعا من التجريد، فلا يكفي رصد قوانين التّوجيه orientation مثلا أو الوظيفة التلفّظية التي ترصد كيف يتم جعل المتلقي ينتقل من وضعية التلقي إلى وضعية التأثير والإذعان، و**التداولية** بالشّكل الذي هي عليه، والمباحث التي درست الخطاب الأدبي من حيث الهيأة الاستدلالية أو الضمنيات لا يمكنها مقاربة النص الشعري مقاربة فعلية إلا من خلال البحث عن الآليات التي تقف وراء هذه الهيأة أو الصورة الضمنية التي هي الشعور.

ويستطيع القارئ أن ينتج استدلالات أخرى بحسب المقام الذي يكون فيه،

بدءا من حالته العاطفية التي لخّصها **القرطاجني** في عمليتي الاستغراب والتعجيب، ذلك أن «**الاستغراب والتعجيب حركة للنفس إذ بحركتها الخيالية قوي انفعالها وتأثرها**»[1] نلاحظ أن الشرط الانفعالي والعاطفي هو جوهر عملية التلقي كما كان جوهر عملية الإبداع؛ ذلك أن **حازما** جعل من مقولة الارتياح والاكتراث بمثابة البنية العاطفية المولدة للخطاب الشعري، وهو الأمر الذي أدركه الفلاسفة حيث نفى ابن سينا مثلا أن يوقع الشعر تصديقا يمكن أن يدخله في البرهان والجدل أو الخطابة؛ لأن هذه الأقاويل تقوم على الإقناع، بل «**يوقع تخيّلا محرّكا للنفس إلى انقباض وانبساط بالمحاكاة لأمور جميلة أو قبيحة**» [2]

يفرض هذا الأمر على محلل الشعر بأن يحلل من موقع شعوري، ومن ثمة، فالجانب الشعوري في النص وليس المقصود الجانب النفسي للشاعر لا يخترق السعي العلمي **للتداولية فحسب**، بل يفرض عليها أن تراجع بعض مفاهيمها التي سعت لجعلها قابلة للتطبيق على جميع الخطابات في حين لا يستسيغها الخطاب الشعري الذي ينبغي عليها أن تعاين منطقه وتراجع مقولاتها من خلاله.

وإذا كان الوقوف عند المقولة العاطفية للخطاب الشعري ولتلقيه جزءا من إمكانية هذه المراجعة، فإن الحديث عن قوانين الخطاب بالشكل الذي طرحته **التداولية** يفرض منطق الشعر أيضا مراجعته ومن بينها مبدأ **التعاون** عند **غرايس** والقوانين التي تتفرّع عنه.

فإذا سلّمنا أن الشعر لا يخرق مبدأ التعاون إلا من أجل ما يبتغي منتج الخطاب فيه من إنشاء معرفة بينه وبين المتلقي، فإن **مبدأ الصدق المحض** يخرق في التواصل الشعري ولقد أكد **حازم القرطاجني** أن قانون **الصدق** ليس ضروريا في الخطاب الشعري حيث يقول: «**فلذلك كان الرأي الصحيح في الشعر أن**

---

1 - المنهاج، ص71.

2 -الأخضر جمعي نظرية الشعر عند الفلاسفة الإسلاميين، ص34، نقلا عن البرهان من الشفاء، ص 51 - 52.

**مقدماته تكون صادقة وتكون كاذبة، وليس يعد شعرا من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيّل... إذ ما تتقوى به الصناعة الشعرية وهو التخييل غير مناقض لواحد من الطرفين»**[1]

رأى **حازم** أن الكذب الذي لا يقنع ولا يؤثر يتجسّد في **اللغة اللامعقولة** أي حدوث التقابل من جهة واحدة، و يتجلى في **المغالطة** المرتبطة بالمستحيل، أما الكذب المقنع، إنما يصير مقنعا وموهما لأنه حُق بتمويهات واستدراجات ترجع إلى القول أو المقول له، وتلك التمويهات والاستدراجات ... يحتاج فيها إلى تقوية الظنون في شيء ما على أنه غير ما هو عليه (...) بطي محل الكذب من القياس عن السامع أو باغتراره إياه ببناء القياس على مقدمات توهم أنها صادقة لاشتباهها بما يكون صدقا، أو ترتيبه على وضع يوهم أنه صحيح لاشتباهه بأنه صحيح أو بوجود الأمرين معا في القياس»[2].

فالتمويه، إذن، يوقع الإيهام الذي يدفع المتلقي إلى الانقياد استنادا إلى ما جاء في القرآن الكريم: «**والشعراء يتبعهم الغاوون، ألا ترى أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون**» فالهيمان يلتقي مع الإيهام بشيء ممكن أو مختلق، أما **يتبعهم الغاوون** فمعناه أن الشاعر يستميل المتلقي ويستدرجه بشتى الوسائل من أجل أن يضمن بتسليمه الذي يتمثل في الغواية التي هي أقصى درجات الخضوع، ما يوحي بأنه يستعمل ما يشبه ما قاله أصحاب الحجاج وسائل من أجل إخضاع المتلقي، **ففي كل واد يهيمون** إيهام بالقصد الصحيح أي الصدق، وهو ما يدخل ضمن حسن هيأة الشعر التي لا يكون فيها واضح الكذب كالخروج عن حد الإمكان إلى الامتناع أو الاستحالة وهو الإفراط في المبالغة التي تتمثل فيما لا يقع في الوجود أو ما لا يصحّ وقوعه فيه. ومن هنا يمكن استخراجها كقاعدة تداولية مهمة يمكن من خلالها فهم الإنجاز الشعري وغرضه.

---

1-المنهاج، ص 63.

2- المنهاج، ص63 /64.

لقد أكد **حازم** أن الصدق الذي يكون فيه القول الشعري مطابقا للمعنى على ما وقع في الوجود ويكون الوصف بوصف الجزء من الكل، فهذا النوع من الصّدق في الشعر قبيح من ناحية الصناعة الشعرية التي يحكم عليها بحسن المحاكاة والتّخييل فيها.

يمكن أن نستشف رأيا جوهريا في قوانين الخطاب الشعري والمبدأ الذي يقوم عليه الخطاب الشعري هو التخييل من حيث هو مبدأ تعاون من نوع مختلف يقوم على مقولة الارتياح والاكتراث من جهة المرسل والانبساط والانقباض من جهة المتلقي. وهو **قانون الانفعال المشترك**. وهو ما يمكن أن يعبر عنه قوله: «**التخييل أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المتخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيّلها وتصورها أو تصور شيء آخر بها، انفعالا من غير رويّة إلى جهة الانبساط والانقباض**»[1]

وستتفرع عن هذا المبدأ قوانين سوف تزعزع **قوانين الخطاب** المعروفة كالإيضاح الذي يقابله الغموض في الشعر، والإيجاز الذي يقابله الاسترسال في الشعر وغير ذلك. والمهم في كل هذا مما ذهب إليه حازم أن المقولة المنطقية وإن كان لها دور في تشكّل المعنى إلا أن تقدير الصدق والصحة والوضوح مرتبط بالمتلقي وخبرته التي تمكّنه من إدراك القيمة الفنية التي ينطوي عليها المعنى الشعري، فينبسط أو ينقبض لذلك ويطلب النفع أو يدفع الضرر.

وإدراك القيمة الفنية هو الوعي بصدق الشعر وكذبه بالمنطق الذي وضّحه، والقدرة على التعرّف على صحة المعاني استنادا إلى منطق الصدق والكذب من حيث سلامتها من الإفراط في المبالغة والابتعاد عن المستحيل، وقدرة الشاعر على تحقيق **الواجب والممتنع والممكن**، ذلك أن الوصف **بالمستحيل** هو أقبح ما يمكن أن يقع فيه جاهل بالصناعة الشعرية، وأما **الواجب** فهو الثابت في الوقوع المتناهي في الحال التي هو عليها، فيكون الوصف به تحسين للموصوف ومدح

1 - المنهاج، ص98.

له أو تقبيح له وذم، وأما **الممتنع** الذي قد يقع في الكلام فهو الذي لا يستساغ إلا على جهة المجاز، و**الممكن** المعتاد الوقوع، لا يخلو من أن تتوفر فيه دواعي الإمكان أو أن تقل، وكلما توفّرت دواعي الإمكان كان الوصف أوقع في النفس وأدخل في حيّز الصحة[1]

إن قانون **الانفعال المشترك** القائم على استثمار المقولة الدلالية الأساسية يتم بواسطة عمليات وعلاقات منطقية، ما يعني أنه لا يمكن أن ينظر إليها كمضمون نفسي، وأن اعتبار الانفعال، هنا، لا يخضع للمقابلة بين العاطفة والعقل، فهي بالنسبة إلى القرطاجني بنية منطقية لها آلياتها القائمة على علاقات منطقية كالتماثل والتخالف والتضاد والاقتران، وعمليات نفي وإثبات أي أنها لغة معقلنة langage rationnalisé[2] وهذا يعني أن المقولة العاطفية، باعتبارها بنية أولية للدلالة تستثمر باعتبارها شكلا يصاغ به المضمون الذي يعطينا المعنى الشعري، ومن ثمة، لا يمكن أن ننظر إلى المعنى إلا باعتباره نظاما مؤلفا من وحدات تنتظم فيما بينها بواسطة علاقات منطقية هي التضاد والاختلاف والتشابه والتماثل الذي يجعل الدلالة قابلة للوصف، فنحكم على صحتها وكمالها بمدى «**استيفاء المعاني أقسامها، وانتظام العبارات في جميع أركانها ومتمماتها حتى لا يقع فيها نقص أو تداخل**»[3] وهو ما سمّاه **بالتّناسب**.

إن البنية العاطفية المولّدة للخطاب عند **حازم** هي التي تسيّر عملية توليد الدلالة وذلك بأن يقوم الشاعر بإضافات لتشكيل المسار الدلالي، هذه الإضافات سماها **عمليات اقتران** وحصرها في ثمانية: اقتران التماثل، واقتران المناسبة... إلخ. ومن الأجناس الأُوّل التي تتمثّل في مقولة **الارتياح والاكتراث** تتفرع الأغراض الثواني كالرضى والغضب والخوف والرجاء والنزوع والنزاع والغضب لتتفرع

---

1- يراجع المنهاج، ص 133.

2 - Voir Jacques Fontanille, Sémiotique et littérature : PUF 1ere éd: 1999 ; p63

3- المنهاج، ص 146.

بدورها إلى أنواع أخر هي المديح والنسيب والرثاء والمشاجرات والوصف والتشبيه والفخر.

وهذا يعني أن البنية العاطفية الأولية تتميز بطابعها المنطقي ذلك أن «**المكونات الأولية لهذه البنية العميقة تتسم بوضع منطقي قابل للتعريف**» [1] وإن وحدات هذه المقولة هي المعاني التي تتمفصل عن طريق وظائف خلافية لتنتج الغرض الشعري، بل إن حركة الاختلافات التي تقوم عليها طريقة جلب المعاني وطرق التصرّف فيها من خلال ما أطلق عليه **حازم** بالاقترانات التي تحصل بالتماثل والمناسبة والمطابقة والمخالفة والحقيقة والمجاز [2] هي التي تنتج في النهاية تناظر المعاني الذي يؤدي إلى مقتضى الكلام حيث يقول **حازم**: «**إن ورود المعاني متناظرة كان ذلك أحسن ما يقع في الشعر، فإن للنفوس في تقارن المتماثلات وتشافعها والمتشابهات والمتضادات وما جرى مجراها تحريكا وإبلاغا بالانفعال إلى مقتضى الكلام**» [3]

وهو هنا يلتقي مع **غريماس** في وصف مسار توليد الخطاب الذي تحدث عن سمة الاشتراك الضرورية في وحدات المعنى السياقية التي تنتج تناظرا «**يضمن الانسجام في الخطاب، ويعد بمثابة الصعيد المشترك الذي يجعل انسجام المضمون أمرا ممكنا**» [4] وقد أشار غريماس إلى هذا الأمر بدءا من كتابه علم الدلالة البنيوي حيث قال: «**إن أي مقطع من خطاب أو رسالة لا يعد متناظرا إلا إذا امتلك سمة أو مجموعة من السّمات السياقية المشتركة**» [5]

**لقد أقر حازم بالمقابل سمة التناسب في الجمع بين المعاني وطريقة تأليفها**

---

1 - Greimas-( A-J) Du sens Essais sémiotiques ; seuils : 1970 P ; 135.

2- يراجع المنهاج، ص 15.

3 -المنهاج، 44 - 45.

4 -voir Groupe d'entrevernes .Analyse sémiotique du discours; hachette 1991 p123

5- A :J Greimas sémantique structurale recherche de méthode Larousse paris 1972 p53-54

وهو نفسه الانسجام الحاصل نتيجة الجمع بين ما سماه **غريماس** السّمات النواتية الأساسية sèmes nucléaires والسّمات السياقية classèmes والوظيفة التي يمكن أن تقوم بها في إنتاج ما سماه بآثار المعنى effets de sens

وإذا كان مفهوم التناظر Isotopie خصّ عند **غريماس** في عمليات التّكرار في الوحدات السّمية الأساسية والسياقية ثم حصل ارتباك في تصنيف طبيعة هذه الوحدات المتكرّرة هل هي محسوسة أم مجردة أي هل تبقى في مستوى المحتوى أم تتجاوزه إلى التعبير ثم انتهت الدراسات إلى أن «التناظر هو كل تواتر لوحدة لسانية» فإن هذا الأمر يؤكد المنحى الذي اتخذه حازم باعتباره أكثر دقة ووضوحا حين أظهر أن التناظر ليس **تقارنا للمتماثلات والمتشابهات وتشافعها فحسب ولكن للمتضادات أيضا** وما جرى مجراها، حيث يشرح كيفية إحداث التناظر بقوله: «**فإذا أردت أن تقارن بين المعاني وتجعل بعضها بإزاء بعض وتناظر بينها، فانظر مأخذا يمكنك معه أن تكون المعنى الواحد وتوقعه في حيّزين، فيكون له في كليهما فائدة، فتناظر بين موقع المعنى في هذا الحيز وموقعه في الحيز الآخر فيكون من اقتران التماثل، أو مأخذا يصلح فيه اقتران المعنى بما يناسبه فيكون هذا من اقتران المناسبة، أو مأخذا يصلح فيه اقتران المعنى بمضاده فيكون هذا مطابقة أو مقابلة، أو مأخذا يصلح فيه اقتران الشيء بما يشبهه ويستعار اسم أحدهما للآخر فيكون هذا من تشافع الحقيقة بالمجاز**»[1]

ولئن اعتبر **غريماس** أن الوظيفة الخلافية للسّمات هي المسؤولة عن إحداث الفوارق والاختلافات التي تتمظهر على مستوى الخطاب، وأن الهيأة الأساسية التي ترد بها العلاقات بين هذه السّمات هي التقابل ومن ثم التكامل والدخول في شبكة تسمح بإدراك المتواتر فيها، فإن حازما عيّن مختلف العلاقات بما فيها الاختلاف، وقد يعود هذا إلى أن التقاط العلاقة بين المعاني مستمد من الخطاب الشعري في حين استقى **غريماس** هذه العلاقات من الخطاب السردي

---

1- المنهاج، ص43.

وأسس الحديث عن تشكل المعنى فيه من خلال قاعدة الثنائية التي تعد خلفية أساسية في طرحه للدلالة القائمة على وجود حدّين يمكن استثمارها في شكل توليدي قابل للتكاثر ولكن دائما في إطار العلاقة التقابلية التي تقوم عليها الثنائية.

إن هذا **الإطار المشترك** لا يتيح للمحلّل أن يفاضل بين النصوص ودليل ذلك إمكانية البحث عن المشترك والخروج بنفس المعطيات بدراسة نصوص مختلفة في حين يرى حازم أن أنحاء اقتران التناسب أو إحداث التناظر يعد مقياسا أساسيا للمفاضلة بين الشعراء[1] ولذلك تسمح السمات الإيحائية التي تنتج في الخطاب بعملية التأويل التي تنتج قراءة فعالة هي ما سمّاها **راستيي** القراءة المنتجة[2] وهو في ذلك يلتقي مع **حازم** في أن الكشف عن مختلف أنحاء التناظرات التي تتحكّم في مسار تشكّل الخطاب كما صنفها، مرتبطة بدلالة تقريرية وأخرى إيحائية، وذلك ما يوحي به حديثه عن الحقيقة والمجاز، إضافة إلى الحذاقة في أوجه تكرار المعاني إذ بها يكون الشعر ممتعا و يكون حسن الموقع في النفوس[3]

إن إدراك **حازم** للجانب الخفي الذي يتحكّم في إنشاء الخطاب يعد سبقا تنظيريا يؤكد من خلاله إرادة الشاعر باعتباره ذاتا تتموقع في عالم محسوس وتعبر عن كينونتها قبل أن تتموقع في عالم لغوي وتعبر عن فعلها. فهو يركز على الحركية الدّاخلية لحالات **الذات الوجدانية** قبل أن تكون **ذات فعل**، وهذا الاهتمام بالبعد العاطفي تعبير عن وعي الطريقة التي تجلي بها المعاني وجودها من خلال طرق التصرف فيها.

ولقد أدرك **غريماس** هذا الجانب الخفي فيما أسماه بالمقولة المزاجية catégorie thymique التي تتمفصل إلى ثنائية الانبساط والانقباض euphorie /dysphorie لكن إدراكها عنده كان بمثابة المتمّم للمقولة الدلالية

---

1- يراجع المنهاج، ص44.

2 - Voir; F. Rastier. Sémantique interprétative. Quelques aspects logiques de l'isotopie paris 1986 ; p232

3 - يراجع المنهاج، ص 37.

الأساسية حيث يتم إسقاط المقولة العاطفية عليها لجعلها قابلة لأن تأخذ طابعا تقييميا، فيؤدي ذلك إلى نوع من التقييم بالسلب والإيجاب لكل حد من المقولة الأولية للدلالة[1] ولعله السبب الذي جعله بعد ذلك يراجع منحاه هذا فيركز على الأهواء باعتبارها المكوّن المسؤول عن تشكل الدلالة.فيما سمي بسيمياء الأهواء sémiotique des passions.

كما نتلمس الوعي الشمولي بهذه القضية حيث إن المقولة العاطفية هي تكثيف لقيم مجردة ولهيئات وسلوكات إنسانية مختلفة، وينتج عن هذا أن هذه المقولة العاطفية تسمح بتجلي مجموعة من الإمكانيات التي تتحقق بها المقاصد والأغراض وبطرق مختلفة، وهي كما عرضها **حازم** يمكن أن تكثف كل ما يمكن تصوره من المعاني ويمكن ملاحظة ذلك من خلال حديثة عن المعاني وطريقة تأليفها وإنتاجها بواسطة عمليات مختلفة ذكرها في قوله «**والمتصرّف في هذه المعاني لا يخلو من أن يكون مثبتا لشيء ببعض تلك الاعتبارات، أو مبطلا أو مسوّيا بين شيئين أو مباينا بينهما أو مرجّحا أو مشكّكا، لا يخلو من أن يكون معمّما أو خاصا حاصرا أو غير حاصر،أو محاشيا بعضه آخذا للشيء بجملته وللعبارة عن جميع ذلك أدوات وضعت للاختصار**»[2]

يبدأ **المخطط العاطفي**، إذن، من المقولة الدلالية التي يمكن عدها المقولة المولدة للدلالة العاطفية، وهي الباعثة على قول الشعر حيث يقول «**إن للشعراء أغراضا أول هي الباعثة على قول الشعر**[3] وهي المرتبطة بما يحرّك الشاعر نحو الارتياح والاكتراث، ثم تأتي **المرحلة الثانية** التي تعد بمثابة **الاستعداد** dispositif وهي المرحلة التي تتحدّد فيها طبيعة العاطفة حيث يصبح الشاعر قادرا على تخيل المشاهد المرتبطة **بالرضى والاستغراب، الاعتبار، الغضب،**

---

1 - Voir Greimas : courtes dictionnaire raisonné article thymie, p396.

2 - المنهاج، ص 13.

3 -المنهاج، ص11

**النزاع، النزوع، الخوف والرجاء.** وهنا تتحصل الذات العاطفية على الهوية الصيغية للشعور بالعاطفة أو بانفعال دون آخر[1] على الرغم من أن الأفق التوتري يصعب تحديده، ذلك أن للعواطف في حال اشتغالها شدة وكمية قد تصل إلى درجة لا يمكن حصرها وتحديدها[2]

**المرحلة الثالثة** هي مرحلة التمثلات représentations حيث تتحول الحالات العاطفية إلى تمثلات معرفية هي ما سماها **حازم** بالأنواع الأخر وهي **المدح والنسيب والرثاء والتذكار وأنواع المشاجرات.**

**أما المرحلة الأخيرة** فهي مرحلة **التقييم** أو **التهذيب** moralisation وهي التي يحكم فيها على الشعر بدفع النفوس لطلب الشيء أو التخلّي عنه ولذلك قال: إن «**التحسينات والتقبيحات الشعرية تميل إلى أشياء وتنصرف عن أشياء وتكثر في أشياء وتقل في أشياء بحسب ما يكون عليه الشيء من التباس بآداب البشر وما يكون عليه من نفع وضرر، أولا يكون له التباس يعتد به في تأثر النفوس له من جهة نفع أو ضرر**»[3]

إن **حازما** بهذا الحديث، يكشف لنا عن القيم التي يرجع إليها التحسين والتقبيح وهي، كما نلاحظ، ذات بعد ثقافي ترتبط **بالدين وبالمجتمع والعقل والفطرة كالورع والمروءة والشهوة في الحظ العاجل** ويجعلها مناط الحكم التقييمي في الشعر. حيث يمكن أن نفسّر من خلالها طبيعة ملكة الحكم على الجميل باعتبارها ملكة مبنية على الذوق ما يعني أن الحكم على النص لا ينطلق من مبادئ في الظاهرة الملاحظة في النص، بقدر ما هو مرتبط بمعرفة قبلية تشرعها النفس الذائقة للجمال وشعورها باللذة أو الألم، ومن ثم فإن الحكم على

---

1 - Voir Fontanille . Sémiotique du discours limoges presses universitaire de limoges 1998 p122_123

2- Voir Fontanille .Sémiotique des passions Ed le seuil paris 1991, p24.

3 -المنهاج، ص108.

الجميل هو حكم ذوقي، وبالتالي، فالمبدأ الذي يعيّنه لا يمكن أن يكون إلا ذاتيا[1] وهذا ما يفسّر إعطاء **حازم** التخييل دورا مهما في تفسير تلقي المعنى الشعري وأن الحكم الجمالي مرتبط بما سماه الانقباض والانبساط أي اللذة والألم المرتبطين بالتحسين والتقبيح.

وهو بذلك يمزج بين حالات الأشياء états de choses وحالات الشعور états d'âmes ويتجلى في قوله: «**فقد تبين بهذا أن المعاني صنفان، وصف أحوال الأشياء التي فيها القول ووصف أحوال القائلين أو المقول على ألسنتهم، وإن هذه المعاني تلتزم معاني أخر تكون متعلقة بها وملتبسة بها، وهي كيفيات مآخذ المعاني ومواقعها من الوجود أو الغرض أو غير ذلك ونسب بعضها إلى بعض ومعطيات تحديداتها وتقديراتها، ومعطيات الأحكام والاعتقادات فيها ومعطيات كيفيات المخاطبة**»[2]

يلخص هذا القول استراتيجية فهم الدلالة وشروطها ويتضح الوعي بالذات الحساسة من خلال لفت الانتباه إلى وصف أحوال المحركات والمحركين معا في قوله: «**فمعاني الشعر على هذا التقسيم ترجع إلى وصف أحوال الأمور المحركة إلى القول، أو إلى وصف أحوال المحركين لها أو إلى وصف أحوال المحركات والمحركين معا، وأحسن القول وأكمله ما اجتمع فيه وصف الحالين**»[3] وهو توجّه يسمح لنا ليس بإعطاء توصيف مغاير للقول الشعري فحسب، غفل عنه الدرس السيميائي الحديث مدة من الزمن؛ ولكن بجعل هذا التوصيف مجالا تستثمر منه **السيميائية والتداولية** آليات جديدة لدراسة النصوص الشعرية، وفي الوقت نفسه تحدد مصيرها، ومن عملية التّوصيف سابقة الذكر، نحاول أن نتلمس ملامح بعض المراجعات من خلال رصد بعض إشكالات التحليل.

1 - يراجع: إيمنويل كنت، نقد ملكة الحكم، ص 101/102

2 - المنهاج، 14.

3 - المنهاج، ص13.

إن الخطاب الشعري هو بالدرجة الأولى خطاب تخييلي «**يخلق من العالم صورا افتراضية حيث تكون المرجعيات قبل كل شيء وليس حصريا داخلية، إنه يحكي على مستوى الصيغة الظاهرة من اللغة أشياء وعلاقات فيما بينها بدل التعليق على عالم مؤسس باعتباره واقعا ضمن النموذج الاجتماعي، فخطاب التخييل يمثل بشكل آخر مرحلة قبلية لكل تعليق وهي مرحلة بناء عالم ممكن**»[1] بواسطة التمركز في الممكن والممتنع الذي قد تخفى فيه جهات الإمكان ولكن يمكن تصوره حقيقة وإن لم يكن قد وقع، أي: الذي لا يطاله المستحيل أو الإفراط في المبالغة.

ولذلك أكّد حازم القرطاجني على أن الطابع الإقناعي في الشعر الذي هو مقصد الخطابات الحجاجية لا ينبغي أن يهيمن على عنصر التخييل الأصيل في الشعر كما أن الحكم على الشعر الجميل ليس حكما منطقيا «**وينبغي أن تكون الأقاويل المقنعة الواقعة في الشعر تابعةً لأقاويل مخيّلة مؤكدة لمعانيها، مناسبة لها في ما قصد بها من الأغراض، وأن تكون المخيلة هي العمدة،... وينبغي ألا يستكثر في كلتا الصناعتين مما ليس أصيلاً فيها كالتخييل في الخطابة والإقناع في الشعر، بل يؤتى في كلتيهما باليسير من ذلك على سبيل الإلماع**»[2] لأن حكم الذوق الذي أشرنا إليه سابقا لا يرتبط بالبنية الحجاجية للقول الشعري لأنه حكم جمالي لا يتأسس على العلاقة الحجاجية التي يقيمها الشاعر بين الملفوظات ما دامت وظيفتها الإقناع وإحداث الانفعال والتعجيب لدى المتلقي.هذا التعجيب الذي لا يكون بإيقاع التصديق لديه ولكن في التخييل سواء أكان الكلام صادقا أم غير ذلك وبمراعاة المقام؛ لأن قاعدة الحكم على الجميل تستند بالضرورة إلى حكم الجماعة وانطلاقا من قانون **لكل مقام مقال، حرص حازم** على استقصاء المواطن التي يصلح فيها استعمال أقوال دون أخرى، والحالات التي يليق فيها معنى أو

l'argumentation. p103 -1

2 -المنهاج، ص362.

عبارة دون أخرى بل حتى الصفات التي تليق بقوم دون آخرين وما يقصد بها في مواضع دون أخرى وكلها تدخل في ما سمّاه بتحصيل صناعة البلاغة التي هي العلم بأحوال الكلام والمخاطبين معا.

### 4 - البعد التداولي في فهم المعنى عند القرطاجني

ربط **حازم** العلاقات المنطقية في التآليف المعنوية بالجانب التداولي، الذي يتمثل في ضرورة مراعاة عدم إيقاع المخاطب في كل ما وقع فيه المتكلم نتيجة سوء تقدير تلك العلاقات، فهو حين يتحدّث عن أوجه التقابل ومقاييسه يرى أن الجمع بين المتقابلين في الوجوه الأربعة التي ذكرها كوجه الإضافة ووجه التضاد ووجه الغنى والعدم ووجه السلب والإيجاب كونه صحيحا ما لم يتوافق المتقابلان فيه من جهة واحدة كقولنا مثلا: **زيد أعمى العين بصيرها**، بل يكون أحدهما من جهة والأخر من جهة أخرى[1] ويرى أن المعاني يجب أن تلائم المقام بناء على قصد المتكلم، ولا يجب أن توضع موضع غيرها إلا في حالات نادرة قصد بها إلى الهزل. أما ما عدا ذلك، فيرى **حازم** أن استيفاء الأقسام واستقصاء متمّمات المعاني وانتظام العبارات في جميع أركانها هو ما يخلق الانسجام ويوقعه في النفس فيجعلها في حالة ملاءمة.

إن الطبيعة المنطقية للعلاقات التي تربط بين عناصر التآليف المعنوية كتعبير عن العلاقات المنطقية للبنية الدلالية الأولية، ليست طبيعة ثابتة ما دام **القرطاجني** سمح بإمكانية تأويلية من المتلقي هي تلك التي يقتضيها المقام وهذا ما تعكسه مفاهيم من قبيل: **تدافع المعاني والمعاني التي يتوقف فهمها على أمر خارجي** وهذا يعني أن **القرطاجني** يعد الخطاب الشعري نظاما دلاليا قائما على بنية منطقية لكن تتقدّمه العملية التلفظية، وإن اشتغال المعاني في الحقيقة هو اشتغال للعملية التلفظية ذاتها، أي هي العناصر المسؤولة عن الدلالة.

---

1 - المنهاج، ص138.

ويعد مفهوم التناسب، كما أشرنا من قبل، الإجراء الأمثل والجامع الذي يتمكن بوساطته منتج الخطاب من أن يفعّل العملية التلفظية، فيكون من ثمة مسؤولا عن اتساق التأليف اللفظية وانسجام التأليفات المعنوية.

أما الهيأة الناتجة عن هذه التوليفات، فلا تكون نتيجة علاقات منطقية محضة، بل تفرضها العملية التلفظية التي تقوم على استحضار المعاني من مكامنها واستنباطها من معادنها بسبب زائد على الخيال والفكر، و»هو ما استند إليه **بحث الفكر إلى كلام جرى في نظم أو نثر أو تاريخ أو حديث أو مثل**«[1] وتلك هي العملية التناصية التي توصّل البحث السيمياني الحديث إلى دورها في تولّد الدلالة. كما توصّل قبل ذلك **القرطاجني** إلى طرق إيرادها «**من تصرّف وتغيير وتضمين، فيحيل على ذاك أو يضمّنه أو يدمج الإشارة إليه أو يورد معناه في عبارة أخرى على جهة قلب أو نقل إلى مكان أحق به من المكان الذي هو فيه، أو ليزيد فيه فائدة فيتمّمه أو يتمّم به أو يحسن العبارة خاصة أو يصير المنثور منظوما أو المنظوم منثورا خاصة**»[2]

إن المتمعن في هذا النص يلاحظ قدرة **القرطاجني** على رصد كل أنوع التفاعلات النصية والتفاعلات الأسلوبية التي توصل إلى رصدها **جيرار جينيت** بعد مراجعة طويلة للبلاغة الغربية في كتابه palimpsestes حيث نقف على أدق العلاقات الخفية والجلية التي تدخل بها النصوص مع بعضها من طرق التضمين والمحاكاة والإيحاء والمعارضة وأساليب التمطيط والاختصار والتفاعلات الصيغية بين مختلف النصوص[3] وفي هذا سبق نظري كان **لحازم** فضل السبق إليه.

---

1 - المنهاج، ص39.

2 - م .ن .ص ن.

3 - palimpsestes ; la littérature au second degré ; ed ; voir ; Gerard Genette ; seuils ; paris 1982

يرى **القرطاجني** أن الوحدات الدلالية التي هي المعاني تتشكّل بالطريقة نفسها التي تتشكّل بها الألفاظ، على الرغم من أن الطريقة التي تؤطرها تشكّل شبكة من العلاقات التراتبية فتكون« قابلة لأن تتفكك فيها الوحدة إلى أجزاء، إلا أنها ترتبط بالكل الذي تكوّنه، استنادا إلى مفهوم علاقة الجزء بالكل[1] وإن انطلاق مسار إنتاج الدلالة من المقولة الثنائية التي أطلق عليها أجناس الشعر وهي **الارتياح والارتماض**، يستمر من خلال الاستثمارات التي تتلقاه على طول المسار والتي حددها بتركيب وتضاعف المعاني وتطالبها الذي يقوم على قاعدة الاختلاف والتقابل، مما يكسب الكلام حسنا وإبداعا، وخاصة مع تلك المعاني التي **تتطالب بواسطة** وذلك «كون كل معنى يمكن أن يكون جهة للتطالب بين معنيين بواسطة»[2] وهو العامل المشترك الذي سماه غريماس بالمحور الدلاليaxe semantique هو الهوية identite التي تتمفصل الوحدتان الدلاليتان بفضلها في علاقة خلافية alterité سمّاها القرطاجني **النسبة التي هي جهة التطالب**، وهكذا تنتظم المعاني فيما بينها في علاقات تقابلية تؤسسها علاقات أولية كالتماثل أو التشابه والتضاد وهو ما يؤسّس للتناظر isotopie الذي يرى أنه «من أحسن ما يقع في الشعر»[3].

إن هيأة المعاني المتناظرة التي هي من أحسن ما يقع في الشعر، إذ تثير استجابة المتلقي لباعث العلاقات المساهمة في إحداث التناظر فتنفعل النفس لموقعها العجيب منها. غير أن هذا الانفعال لا يحدثه تآلف المعاني أي: مستوى المحتوى، فقط، بل أيضا مستوى التعبير، فكلما «كانت أجزاء النظم مركبة على نظام متشاكل، وألّف الشاعر بين هذه الأجزاء تأليفا متناسبا متناغما كان ذلك أكثر استهواء لنفس المتلقي[4] فيتعرّف من خلال هذه الآلية المحورية التي هي التّناسب

---

1- voir Greims semantique structurale p 19 .

2- المنهاج، ص44 .

3- م.ن. ص44

4 - يراجع المنهاج، ص247.

على فعل العملية التلفظية المباشر باعتباره عصب الإنتاج الدلالي، وهذا يعني أن هناك مراعاة للشروط التي تضمن إنتاج الملفوظات وتداولها من خلال العمليات التي تؤسس عملية الإنتاج نفسها، وهذه الطريقة هي التي نظر من خلالها **حازم** إلى الشعر باعتباره فعلا تلفظيا فقسّمه بحسب اختلافات أنحاء التخاطب استنادا إلى قانون التعاون القائم على الفائدة المشتركة، وذلك من خلال دور العمليات اللسانية والسياقية أو ما يسمّى بقواعد الإنتاج وقواعد التأويل أو ما اصطلح عليه **بالتأدية والاقتضاء**. فالمخاطِب يلقي للمخاطَب «**لفظا يدل المخاطب إما على تأدية شيء من المتكلم إليه بالفعل أو تأدية معرفة بجميع أحواله أو بعضها بالقول، وإما بأن يلقي إليه لفظا يدله على اقتضاء شيء منه إلى المتكلم بالفعل أو اقتضاء معرفة بجميع أحواله أو بعضها بالقول**».[1]

استنادا إلى محاولة التوصيف المستمدة من مسار تولّد الخطاب الشعري عند **حازم** يتبيّن أن قوانين الشعر تخالف قوانين الخطابات الأخرى، ولذلك يختلف الغرض الشعري عن غيره من الخطابات التواصلية الأخرى، والمقام فيه هو مقام تلقيه، وإذا كنا نستسيغ فكرة أن الشعر يقلب الدراسات المحايثة رأسا على عقب، فهل حان الوقت للحديث عن **سيميائية تلقي الخطاب** وإمكانية اعتبار الشعر مختبرا جديدا يمكن أن يوفّر للسيميائيات وللتداولية وتحليل الخطاب معاول أخرى للكشف عن **الموضوع الشعري** بالاستناد إلى البعد العاطفي والتخييلي في الشعر وخاصة خاصيية الاستعارة؛ حيث تعد الاستعارة في الشعر مثالا عن الطريقة التي يرد بها العالم الممكن «**وبما أن الاستعارات لا تقدّم لنا خصوصية لسانية، وهذا الفعل الذي يمنع من معرفتها يطرح عدة إشكالات لا نجدها في عملية تأويل الأقوال العادية**»[2] ذلك أن تأويل الاستعارة مرتبط بمسار استدلالي خاضع للسياق الموسوعي للمتلقي المرتبط بالتاريخ الشخصي له، ما يعني أنه

---

1- م.ن. ص345.

2 - dictionnaire encyclopédique de la pragmatique p421.

ليس حكما منطقيا بل هو ذاتي وحتى وإن كانت الموسوعة تلعب دورا فيه، فإنه لا يكون دائما وحتما انطلاقا مما تفرضه الموسوعة وفق مبادئ عامة؛ لأن هناك دوما التجربة الخاصة بالذات المتلقية، مما يفسّر تعدد التأويلات للملفوظ الواحد، ومن هنا يمكن فهم عدم ثبات الاستعارة ونفهم لماذا تموت الاستعارات أي: عندما يصبح الممتنع ممكنا أو واقعا **كتشبيه المرأة بالقمر** وقد كان ذلك واقعا في جهة الإمكان حتى إذا ما توصلنا إلى معرفة حقيقة القمر بات التشبيه مستهجنا قبيحا.

إن الفكرة الغامضة في الشعر هي «**مركب عنصر نشاط وعنصر معرفة لا يتراكبان ولا يلتقيان بشكل كلي**»[1] ولإدراكها لا بد من توفّر هذين العنصرين أيضا لدى المتلقي وهما حرية المخيلة والفهم الممتثل للقوانين. فلكي نحكم على جمال الاستعارة في الشعر يقتضي إعادتها إلى مخيلة الذات وإحساسها ثم إلى الذهن من أجل المعرفة. والحكم على جمال الاستعارة وجدتها وتأثيرها مرتبط باعتبار تلذذنا بها أو نفورنا منها إن كانت مستهجنة أو مستهلكة أو ملائمة، ما يعني أننا نحس أولا ثم نفهم المنطق الذي جعلنا ننقبض أو ننبسط. ومن هنا يزول كل تعارض بين ما يسمّى غموضا أو وضوحا ليوقفنا **حازم** عند القانون الأساسي للخطاب ألا وهو التخييل الذي يتم بالوضوح به أي: بناء القول على الممكن وعلى الواقعة دون مبالغة، وإن أي استشكال يؤدى إلى الغموض لا يحقق وظيفة التحسين والتقبيح ولا غاية الانبساط والانقباض، وبالتالي، فالعبرة ليست في الوقوع في الغموض الذي عدّه **القرطاجني** استشكالا له أسبابه المتمثّلة في عدم استيفاء الأجزاء، وفساد التقسيم، واستعمال الحوشي من الكلام فيقع الإخلال فيه، وتتداخل الألفاظ بعضها على بعض، ولا يتحقق نظام العبارة أو وصل وفصل في غير محله وغيرها من وجوه الغموض في المعنى وفي العبارة[2] فكل هذه الوجوه إن أزيلت زال الغموض، لتبقى العبرة بالأثر الذي يتركه في النفس، وهو ما

---

ibid, p 106.- 1

2 - يراجع المنهاج، 187/186.

يجعل المتلقي يستقبله باعتباره موضوعا جماليا، يحرك النفس فتعجب له، ليس لارتباطه بالواقعة ولكن لما فيه من حسن تخييل قائم على المبالغة.

**القرطاجني**، هنا، يكون قد حسم الخلاف بين مفهوم الشعر واللاشعر ليؤسس مفهوما للوضوح في الشعر لا يقوم على وصف الواقعة كما قد يتبادر إلى الأذهان، كما بيّن الفرق بين القول الشعري والقول البرهاني والظني الذي يعود الفيصل فيهما إلى التخييل والمحاكاة «لأن الشعر لا تعتبر فيه المادة، بل ما يقع في المادة من التخييل»[1] لقد كان الهدف من الحجاج منذ **بيرلمان إلى ديكرو** هو دفع الآخر إلى التسليم والإذعان أو الإتيان بسلوك ما، وهذا أمر واقع في الشعر، غير أن الشيء الذي يقصد من الشعر هو ما سمّاه القدامى «**عطف القلوب على القيم**» وفي هذه العبارة يتّضح الجانب العاطفي القيمي التهذيبي، وبالتالي لا بد أن نبحث في الوظيفة الشعورية لننتقل من سيميائية **الملفوظ والخطاب** إلى **سيميائية الشعور**.

إن السيميائيات ومن خلال أهم مباحثها التداولية وكشفها الإستراتيجية الخطابية بين المرسل والمتلقي، عليها أن تكشف عن الحركة الشعورية التي تنعكس على مستوى هذه الإستراتيجية أي الكشف عن الذات المنفعلة ومن ثم، فإن البعد الإيحائي الذي تحصره التداولية في الضمنيات بأقسامها الثلاثة **المقتضى والمفهوم والإيحاء** يخفي وراءه تغيّرا في السلوك العاطفي تجاه اللغة والألفاظ وهو ما يعرف بالإيحاء العاطفي المرتبط بالسياق ومبادلاته، وهو في الشعر يقابل التقرير العاطفي الموجود في الخطاب النثري أو العادي، وإذا سلمنا بوجود شحنة عاطفية إضافية في الشعر فهي تضخيم للإيحاء التلفظي الذي يمكن أن نتلمسه فيما يحب المتلقي أو يكره ويقبضه أو يبسطه من الشعر نتيجة الطرق التي تستثمر بها الجهات وموضع كل جهة من الأخرى كوضع الممتنع وضع الجائز أو الواجب وغير ذلك مما نتلمسه في طرق الجد والهزل مثلا.

---

1- م.ن. ص 83.

لقد بيّن **حازم** من خلال نسق المعرفة الشعرية أن الإدراك والإحساس حاملان للدلالة بمقدار اللغة نفسها وقد سمح تحليله العميق للمعنى بطرح مسألة استقلالية الخطاب الشعري والتحرر من الدراسات الجزئية السابقة؛ لأنها لم تقف على كل الآليات الكفيلة بعملية تشكله ومسار الدلالة فيه، كما أنه بيّن لنا **العلم الكلي** الكفيل بالكشف عن تلك العوالم الداخلية الذي هو **البلاغة** باعتبارها علم المعنى أو فلسفة المعنى، لذلك نجده يعتبر المعنى طبقات متصفة بالدينامية والنشاط والمضاعفة أو التطالب في كل الاتجاهات سواء في مستوى التعبير أو المحتوى ، بل إنه يقدّم لنا المنهجية المثلى في تحليل النص الشعري، فالإجراء «الذي يمكننا من استخراج النسق العميق المتحكّم في النص، هو التحليل الذي يعتبر النص طبقات قابلة للتجزيء، وأن كل جزء مستخرج سيتحوّل بدوه إلى طبقة قابلة للتّجزيء وهكذا إلى أن يتم استنفاذ كل الإمكانيات التحليلية»[1] ولذلك يجد القراء صعوبة في فهم ما ورد في كتاب **منهاج البلغاء**؛ لأنه قدّم **نظرية في سيمياء المعرفة الشعرية**، أراد من خلال التعّرف على مسار تشكّلها إثارة سؤال جوهري هو **كيف يمكن لهذه المعرفة أن تسهم في الفعل الثقافي داخل المجتمع العربي في عصر أصبح فيه وضع الشعر يواجه إحساسا عاما بعدم فاعليته؟** فوقف على تفكيك منطق تشكل المعنى ذاته ليكون التعرف على ذلك المنطق وسيلة لدمج المعرفة الشعرية في الفعل الثقافي، ولكن دون أن يتبنى هدف الأوائل الذين جعلوا دراسة الشعر خادمة للنص القرآني، بدليل أن القارئ لا يجد إشارة تشبيها لعبارة شعرية بآية قرآنية، ليس لأنه تبنى منهج اليونان في الدرس والتحليل،كما قد يتوهم البعض، إنما لأنه أدرك ، وهو يبحث عن العلل، أن الشعر له منطقه الخاص لا بد من إدراكه لمعرفة الصناعة الشعرية كيف تقام.

---

1- Driss Ablali : la sémiotique du texte du discontinu au continu l'Harmattan ; 2003 p80

ولقد أكد القرطاجني استنادا إلى هذا المسعى أن تحقيق هوية الشعر تتأكد بتحقيق وظيفة جمالية، أولا، ولذلك ميّز بين أفضل الشعر وأردنه من خلال حسن المحاكاة وقوة الصدق وخفاء الكذب عكس قبح المحاكاة والهيأة ووضوح الكذب الخالي من الغرابة. والتخييل هو الذي يجعل النفس تذعن للكلام «**فتنبسط لأمور أو تنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكري**»[1]

قد تبيّن من خلال هذا العرض أن **القرطاجني** تدرّج في البحث عن كيفية تشكّل المعنى الشعري من البنية التحتية القائمة على المقولتين الوجدانية والمنطقية حيث يتم توظيف الثانية لخدمة الأولى، إلى تمظهراتها على مستوى السطح أو ما سمّاه الهيأة الحاصلة عن تأليفات المعاني التي هي الأسلوب والهيأة الحاصلة عن التآليف اللفظية التي هي النظم. ومن ثم فإن تقسيم جهد **حازم** إلى شكل ومضمون مثلما ذهبت إلى ذلك **فاطمة الوهيبي** يعد إغفالا للسعي القائم على متابعة المسار التوليدي للدلالة والمعنى، ليس باعتباره شكلا ومضمونا أقام الموازاة بينهما فجعل للمضمون أجناسا وأغراضا مثلما جعلها للشكل. وإن ما اعتبرته **الوهيبي** إسرافا في الاهتمام بالأجناس أو المتصورات اعتذر عنه[2] ليس سوى تأكيد على أن هناك بنية عميقة تتحكّم في مستوى السطح الذي هو النظم وهو ردّ على اهتمام النقد العربي قبله بهذا الظاهر الجلي وإغفال البنية المسؤولة عن تولّده ويتجلّى ردّه على من ظنّ أن كل كلام مقفّى موزون شعر بأن «**مثله في ذلك مثل أعمى أنس قوما يلقطون درّا في موضع تشبه حصباؤه الدر في المقدار والهيأة والملمس، فوقع في يده بعض ما يلقطون من ذلك فأدرك هيأته ومقداره وملمسه بحاسة لمسه، فجعل يعنّيَ نفسه في لقط الحصباء على أنها درّ، ولم يدر أن ميزة الجوهر وشرفه إنما هو صفة أخرى غير التي أدرك، وكذلك ظن هذا أن الشعرية**

1- المنهاج، ص 85.

2- فاطمة الوهيبي، ص 182.

**في الشعر إنما هي نظم أي لفظ اتفق كيف اتفق نظمه وتضمينه أي غرض اتفق على أي صفة اتفق، لا يعتبر في ذلك قانون ولا رسم موضوع»[1]**

فواضح من هذا لنص أنه يفرق بين طريقتين تركّز الأولى على الظاهر وتنسى العلل المتسبّبة فيه في حين يبتغي هو الأسباب المسؤولة عن تولّد هذا الظاهر الذي هو النص الشعري، وليس فيه ما يوحي باعتذار عن إسراف فيم لا يهم كما اعتقدت فاطمة الوهيبي.

وخلاصة النظر في المعنى عنده:

- إن المعنى لا ينشأ إلا عن الاختلاف، ومن ثمة فمفهوم العلاقة مفهوم مركزي في مسار توليد الدلالة في كتاب المنهاج.

- إن ما يسفر عنه حسن ربط العلاقات بعمليات منطقية كالنفي والإثبات والمساواة والتقسيم والتكرار يكون مسؤولا عن انسجام الخطاب الذي لخّصه في التناسب وهو الصعيد المشترك الذي يضمن انسجام الخطاب.

-إن علم البلاغة الكلي الذي تحدث عنه لا يلتقي بمفهوم الشعرية كما قالت **فاطمة الوهيبي**[2] لأن الشعرية هي البحث في قوانين الأدب عندما يصير الأدب منتوجا وبين البحث في قوانين الإنتاج وقوانين المنتوج بون شاسع تماما مثل البحث في الملفوظ وفي عملية التلفظ. في حين أن التناسب بين المسموعات والمفهومات أي العمليات التي تتم بها علاقات التناسب بين المعاني والهيئات الحاصلة عنها، وبين الألفاظ والهيئات الحاصلة عنها هو حديث عن علاقة البنية العميقة بالبنية السطحية وكيف يتولد المعنى وهذا من اهتمامات البحث السيميائي المعاصر.

- إن المعرفة الشعرية عند القرطاجني تتجسّد من خلال حدث لغوي لكنها في الوقت نفسه مسار دلالي لا يتعلّق بنسقه المحايث وإنما بمنتجه القائل وبمادته

---

1- المنهاج، ص 28.

2- يراجع فاطمة الوهيبي، ص87.

المقول فيه وبالمتلقي المقول له، وإن ما قدّمه حازم يعد نقطة انعطاف هامة في مسار التعرّف على المعنى الشعري وذلك بالرجوع إلى الشروط القبلية التي تتحكّم في مسار تولّده وهي المقولة العاطفية والمقولة الجمالية والمقولة المنطقية التي تحيّن هذه الشروط عبر اللغة. وهو انعطاف معرفي استطاع **حازم** من خلاله أن يبيّن لنا كيف يمكن للبلاغة أن تصبح علما كليا يضم علوم اللسان المختلفة التي ظلت وفية طيلة مسارها ضمن الثقافة العربية إلى مقولة النسق والملفوظ، كما بيّن لنا أهمية السياق من حيث إعطاء الأهمية إلى الثقافة المشتركة وإلى المعاني الجمهورية والطرق والجهات المتعارف عليها وكل ما يجعل المعنى الشعري قابلا لكي يؤول في إطار ثقافي عام يأخذ بعين الاعتبار مقاصد منتج الخطاب وقارئه، وتقدمه في ارتباطاته التاريخية. و يمكن تأويل طرح حازم للخطاب الشعري باعتباره إنتاجية حجر الزاوية في هذا الإطار، كما يمكن أن نعيد فهم منطق تشكّل مسار الخطاب من خلال مقولة الرمزي والسيميائي التي تشتغل في تعاقب يموضع النص في إطاره الثقافي الذي شكّله في الوقت الذي يؤهله ليساهم في تقويض ذلك الإطار، ولعل اعتبار النص عملية إنتاجية قائمة على التوالد هو ما يسم طرح **حازم القرطاجني** بالصرامة النظرية.ويمكن تلخيص عملية التوالد هذه في النقاط الآتية:

1- توفر الشروط القبلية( مقولة شعورية الاكتراث والارتماض)

2- استثمارها استنادا إلى مقولة منطقية قائمة على علاقات كالتشابه والتضاد والتخالف...

3- إنتاج طرق القول المختلفة.

4- تضاعف المعاني

5- استثمار عن طريق القوة الشاعرة والمتمثلة في الخيال وبحث الفكر من جهة، وما زاد عن الخيال بواسطة الاقتباس.

6- انتظام في طرق بواسطة المهيئات والبواعث والأدوات.

7- توظيف القوى لتحقيق ذلك وهي الحافظة والمائزة والصانعة.

8- تحقّق انتظام المعاني في الذهن الذي هو بمثابة البنية العميقة المسؤولة عن تولد الدلالة.

9- تحقق العلاقات من أجل إحداث التناسب بواسطة علم المعاني والتناظر بواسطة التناسق عن طريق التقابل والتشابه والتقسيم والتفسير وهو ما يجسد التماثل، ثم عن طريق التضاد كذلك.

10-تحيين العمليات المنطقية التي يتم بها التناسب وقواعده التي هي السلب والإيجاب أو النفي والإثبات.

11الاستراتيجية التي بها تتقوم المحاكاة، وهنا يتحدّث عن الأساس الذي تقوم عليه وهي الاشتراك في الصفات أي المقومات أو السمات النواتية، ثم عندما تدخل السمات السياقية حين تخفى جهة الإمكان عند الناس فتحدث المبالغة؛ ولذلك تحدّث عن جهات التدافع الممكن والمستحيل والجائز والجائز والممتنع.

12- تدخّل القوانين التي تجعل من الخطاب خطابا كالوضوح والغموض والجدة في المعاني.

13- تحقيق البنية الخارجية كالاستهلال.

14- تجلي عالم الأشياء في الأساليب المرتبطة بالأحوال المستطابة من **عالم الحس** والأحوال الشاجية المرتبطة **بعالم الروح** والأحوال المفجعة المرتبطة **بالإقناع.**

## الفصل الخامس

# النسق السيميائي للدلالة عند الأصوليين

لقد كان علماء أصول الفقه أكثر من وجّه البحث في الدلالة وجهة شمولية، على الرغم من أن تاريخ المعرفة التراثية سواء عند النحويين أو البلاغيين أو النقاد كان ينمّ عن وعي سيميائي يعبّر بالفعل عن توجّه علمي في معاينة العلامة وطرق اشتغال الدلالة، فوقفوا على القواعد التي تمكّن من الكشف عن ذلك الاشتغال، مستندين إلى مبادئ ومقولات وآليات مكّنتهم من إيجاد منظومة مفاهيمية واصطلاحية كشفنا عن المداخل الأساسية لها، وستكون كفيلة بإعادة النظر في طرق تعاملنا مع تراثنا من أجل فهمه بطريقة أفضل.

لا شك أن هناك مجالات متعدّدة اشتغل فيها الدرس العربي التراثي بالدلالة والعلامة والتأويل باعتبارها من المفاهيم الأساسية لكل بحث نسميه اليوم سيميائيا. غير أننا، لحد الآن، لم نستطع أن نشكّل مفهوما مميّزا لهذا البحث السيميائي عند العرب؛ لأننا نحتكم إلى البحوث السيميائة الغربية ونفتقد القدرة على التوصيف الفعلي لما أنتجوه، سواء على مستوى الموضوعات أو على المستوى الابستمولوجي للتنظير، وخاصة أن التوجّهين يختلطان عند العرب، فما زال اهتمامنا بالتراث نتاج ردود أفعال على ما ينتجه الغرب أو تمرينات لتنظيراتهم.

وإذا كان الغرب اليوم، لا يجد حرجا في الحديث عن الفتوحات الجديدة فيما يسمّونه بسيميائية دوسوسير مؤسس علم اللسان الحديث، ويرى أن فكره مازال يثري مجموع الأفكار السّيميو- لسانية التي تتأسس يوما بعد يوم، فهل نستطيع أن نرى في فكر الجاحظ العالمي وعلماء الأصول والمتصوفة وما أنتجوه من أفكار ما نقيم بها تحاوراً مع الغرب، فنضيف إلى الحضارة الحالية بصمة خاصة نحسّ أننا أسهمنا فيها؟

لقد سعت المعرفة التراثية التي رصدنا أهم إنجازاتها المرتبطة بإشكالية العلامة والمعنى سواء عند النحويين أو البلاغيين أو في نقد الشعر، إلى الإحاطة بمختلف البنيات النحوية والبلاغية. وقد أقامت هذا السّعي على توجّه علمي دقيق لامس طبيعة النسق السّيميولوجي الذي تقوم عليه تلك البنيات. والناظر إلى التراث يستوقفه ثراء المداخل التي انبرى من خلالها علماؤنا إلى معاينة الآليات التي تتشكل بها الدلالة. ولما كان التطوّر سريعا ومتنّوع المداخل، لارتباطه بهاجس الدرس القرآني، أصبح من الصعب رصد التقاطعات بين مختلف هذه المعارف إلا من خلال التّموضع في إطار كل مجال للوقوف على الموضوع الذي تم الحديث من خلاله عن الدلالة.

ولقد لاحظنا أن علماءنا توقّفوا عند المنجز وعند كيفية تمفصل الدلالة داخل الملفوظات سواء في النحو أو البلاغة، فظلت جهودهم تقارب الظواهر النّاجزة، مما يفترض الإقرار بتعاملهم مع المقولات التي أتاحت لهم فهم كيف تتّخذ شكل الطريقة التي يتجلّى المعنى من خلالها في مساره داخل الخطاب مثلما وقفنا عليه في فهم منطق تشكّل المعنى عند القرطاجني.

سيمكننا هذا الطرح من الحكم على هذه الجهود النحوية والبلاغية على أنها أعطت الأهمية لممكنات النص التي تفسر طبيعة الآليات الوصفية التي حلّلوا بها آليات إنتاج المعنى استنادا إلى جمل أو متواليات من الجمل، ولقد رصدنا هذا المنحى ووسمناه بالمحايثة في حديثنا عن المعرفتين النحوية والبلاغية؛ غير أن هذا السّعي تزامن في إطار المجال التداولي الذي اشتغل فيه علماء العربية وحالات نظرية وتطبيقية وضعت في اعتبارها أيضا ممكنات الأنظمة الدلالية المختلفة في الواجهة، مثلما تجلّى ذلك عند الجاحظ الذي تكمن القيمة العلمية لاستكشافاته في ذلك الانفتاح غير المسبوق على البيان باعتباره علما استدلاليا يسهم في الكشف عن سيرورة الدلالة والخروج إلى نماذج مختلفة دون أن يطرح نموذجا سابقا على الأنظمة الدلالية، ولا أن يقوم بتجريب إجراءات تحليلية لنظام

معين ليسقطه على آخر، حتى وإن كان النموذج اللغوي، ذاته، بما له من فضل على بقية الأنظمة الدلالية الأخرى كالإشارة والعقد والنصبة والخط. ولعل في الانفتاح على هذه الأنظمة ما يدلل على انفتاح الطّرح الذي رام من خلاله الجاحظ التعرّف على الجزئيات حتى وهي تظهر من خلال أضعف المخلوقات كالحشرات إلى مختلف الإشارات كحمل العصا ولبس العمامة التي تؤسّس لتمثيلات ثقافية تبنى عليها الصّراعات الرمزية في المجتمعات.

لقد أسس الجاحظ إذن نظرية عامة في الدلالة، وفي إطارها حيّن مفاهيم لمعاينة الدلالة المتحرّكة تحت رقابة التلفّظ الحيّ المتمثّل في عملية التَّخاطب؛ لأنّه ألمّ بجهود النحويين، وأسّس لبلاغة كانت مداخلها متوارية في المعرفة النحوية ذاتها.

## 1- قواعد الاستدلال واستنباط وجوه الدلالة

حاول علماء الأصول استثمار المعرفة الشرعية والنحوية والبلاغية للبحث عن كيفية استنباط قواعد أحكام الفقه، فقدّموا طروحات وأسئلة عن كيف يشتغل التلفظ، وكيف تتم عملية اختياره وتنسيقه للمقولات وكيف يهيئ الدلالة ويبتكرها من داخل الخطاب وخارجه. وذلك من أجل صياغة نظرية علمية هي ما سمي بعلم أصول الفقه، الذي يعرف بأنه «علم قواعد الاستدلال التي توصل إلى استنباط وجوه الدلالة»[1] فقواعد الاستدلال هي العلم بالأصول الإجمالية أو العامة التي يستدل بها للوصول إلى وجوه الدلالة المرتبطة بها مثل معرفة الأمر للوصول إلى الوجوب وهو وجه الدلالة أو معرفة النهي وما هو ليستدل به عن دلالة التحريم استنادا إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقلية وهكذا.

---

1- يراجع يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، ط1، عالم الكتب الحديث وجدارا للكتاب العالمي عمان، الأردن، 2007، ص56.

لقد اشتغل علماء الأصول من خلال استراتيجيتين متداخلتين متوازيتين الأولى تهتم بالكشف عن القوانين التي تتحكّم في وجوه الدلالة، والثانية تحلّل هذه الوجوه في الخطاب، فكانوا في الوقت نفسه منظرين ومحلّلي خطاب.غير أن هذا السعي انطلق أساسا من تصور خاص للدلالة في علاقتها بالنظام الذي تشتغل من خلاله من جهة وفي علاقة هذا النظام بالثقافة من جهة أخرى.

وكان المبدأ الأساس في هذا التصوّر هو الإيمان بشخصية المعنى، فمنذ الشافعي حصل الإقرار بأن استنباط المعنى لا يتسنّى لمن لم يكن مدركا لمنطق اللسان العربي، فالمعنى له ماض يجب التعرّف عليه من خلال تاريخ اللفظ الذي يحويه أو النظام اللغوي الذي ينتمي إليه. ومن هنا يمكن أن نفهم البعد الواقعي في استراتيجيتهم، ويتجلى ذلك من خلال قول الشافعي «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو»[1]

إن هذا الرفض، ليس رفضا لمنطق أرسطو ذاته بقدر ما يعبّر عن ضرورة انبثاق المنطق من الواقع؛ لأنه لا يمكن لمنطق صوري أن يكشف عن العلل التي بموجبها تتوجه الدلالة في الخطاب، وكأنه يرى أن العلم بالقوانين التي تستنبط بها الأحكام ليس فقط معرفة القوانين التي تسير بمقتضاها الدلالة، وإنما معرفة العلل التي تجعل الدلالة تسير بهذا الوجه أو غيره؛ ولا يتم ذلك إلا بمعرفة النظام الذي تشتغل فيه الدلالة وهو اللسان العربي الذي يقبع المنطق داخله. في حين أن الاشتغال بمنطق أرسطو يجعلهم يصطنعون عالما لا يمت لواقع اللسان العربيبصلة، وهو ما عناه بالجهل والاختلاف. وما ألح عليه علماء الأصول بما سمّوه بحال المستدل الذي لا بد أن يكون مجتهدا لا مقلّدا. على الرغم من أن المنطق الأرسطي لم يتفق جميع الأصوليين على رفضه، فهناك من لا يرى قيمة لعلم الأصول إلا به وبتخريجاته كالغزالي، ومن الذين تبدو كتاباتهم الأصولية متأثرة بالمنطق الأرسطي إلى جانب الغزالي: الآمدي، والرازي، والزركشي، وغيرهم).

---

1- السيوطي، صون المنطق، علي سامي النشار، القاهرة 1947، ص84.

إنه حرص على العلاقة الصحيّة بين المتلقّي والمعنى ودعوة إلى فهم العلامات اللغوية ليس استنادا إلى الحدود اللسانية فقط، كما قد يتبادر إلى الأذهان، وإنما يروم ما ينطوي وراء اللسان من ثقافة ومعرفة مشتركة وهو النموذج الأولي الذي يمكّن من وصف شكل وعي الأصوليين السّيميائي بأنه إبداع ذاتي إذ يعتمد «على المصدر الداخلي ... له مصادره الداخلية في حديث الرسول الشهير إلى معاذ عن الحكم بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ثم الاجتهاد بالرأي دون تردد أو خوف»[1] .

إن معرفة اللسان العربي تعدّ مسلمة سيميائية وفرضية ابستيمولوجية سنرى أنها توجّه تحليل الأصوليين للخطاب الذي تنتظم وحداته الدلالية باعتبارها وحدات ثقافية؛ لأن «نسق الوحدات الدلالية يعبّر عن الطريقة التي تجزئ بها ثقافة ما الكون القابل للإدراك أو المتصوّر وتبلور بذلك شكل المضمون»[2]. والدليل على ذلك هو التصنيف التقابلي الذي استخلصوه والذي يعكس أن «الوحدة الثقافية تتحدّد بشكل منهجي باعتبارها قيمة داخل نسق من التقابلات»[3] فالوضع يقابل الاستعمال والحقيقة تقابل المجاز والمنطوق يقابل المفهوم والعام يقابل الخاص والظاهر يقابل الخفي إلى غير ذلك من المتقابلات.

ومن هنا يتضح ما ذهب إليه الشافعي اذ جعل من اللسان العربي معرفة ضرورية تشكل قاعدة لدى الأصولي لكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقها؛ لأن الله خاطب العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها[4].

لقد أدرك الأصوليون طبيعة النسق الدلالي الشامل للخطاب الذي تشتغل

---

1- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج1 (تكوين النص)، ط1، دار المدار الإسلامي، ليبيا، 2005، ص31.

2- أمبرتو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، (ترجمة سعيد بنكراد)، المركز الثقافي العربي /كلمة، ط1، الدار البيضاء، 2007، ص170.

3- أمبرتو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ص174.

4- يراجع الشافعي، الرسالة، (تح: أحمد محمد شاكر)، المكتبة العلمية، بيروت، ص52.

داخله الأحكام، وبناء عليه، سيكون من البديهي أيضا أن تقديم وصف شامل له، لا يكون إلا بالاستناد إلى مجموعة من الفرضيات التي تمكّن من الإحاطة به لاستنباط الأحكام. وهذه الفرضيات هي بمثابة المقامات السّيميائية التي تتغاير ولكنها تتكامل لتعبّر كلها عن حركة الممارسة الدلالية. ويمكن حصر هذه المقامات كالآتي: **مقام علاقة المواضعة بالاستعمال، مقام المبادلات الدلالية و مقام علاقة التجلي والتخفي.**

إن فكرة المقام السّيمياني مثلما هو موضح في التّسمية تؤكد على سمتين اثنتين هما العلاقة والحركية أو السيرورة، ولذلك يبدو طبيعيا أن يعطي الأصوليون الأولوية لعملية «التلفظ[1] بوصفه فعلا محدثا وصانعا للموضوع السّيميائي«objet sémiotique»[2] هذا الموضوع السيميائي الذي يتمحور حول المعاني والعلل والأشباه والنظائر ومقاصد المتكلم وكلها تنال بالاستنباط كما قال ابن القيم الجوزية خلافا عن الموضوعات اللغوية التي سمّاها موضوعات الألفاظ

---

1- أبدى الدكتور الطيب دبة رأيا مخالفا في هذا المجال حيث رأى أنه «صحيح أن الأصوليين يولون عملية التلفظ اهتماما خاصا، ويعدُّونها الوسط الحقيقي للنشاط الكلامي، ويرون أن الفهم الحقيقي للنصوص لا يتم إلا في ضوئها وبالرجوع إليها، لكنهم مع ذلك لا يعطونها الأولوية، وإنما يعطون الأولوية للأبنية اللفظية النموذجية تحت ضغط منهج لساني صارم يقدّم دراسة المنظوم على دراسة غير المنظوم، أقول: «الأولوية»، أي المرتبة الأولى سواء أتعلق الأمر بسيرورة التحري عن الألفاظ ودلالاتها أم بكيفية تأويل النصوص وبما تقتضيه من شروط وخطوات، ولذلك نجدهم يراعون ظاهر اللفظ ابتداءً إذا عرِي عن القرائن الصّارفة، وعلامة ظهوره أن يكون معناه حقيقيا موافقا لأصل الوضع خاضعا لشروط النظم، وبناء على ذلك لا يجيزون تأويل النصوص إلا إذا تعذّر حصول المعنى من جهة دلالته الأصلية الوضعية المستندة إلى ظاهر اللفظ، وبناء على ذلك أيضا نجدهم يقدمون المعنى الحقيقي على المعنى المجازي، ولا يحملون اللفظ على المجاز إلا إذا تعذّر حمله على حقيقته، ويُقدّمون المعنى الوضعي على المعنى الاستعمالي، والنص على الظاهر، والظاهر على المؤول، والمبين على المُجمل.

2- يراجع رشيد بن مالك، مقدمة العدد الثاني من مجلة **بحوث سيميائية**، مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية، 2006، ص8.

التي لا تنال بالاستنباط[1].

لا شك أن المعنى والعلل التي هي البنيات الأولية المسؤولة عن تشكّل النسق السيميائي والظواهر التي ترسم انسجامها كالأشباه والنظائر وما يعرف بالتشاكلات والمقاصد هي ما يشكل اليوم الموضوع السيميائي بامتياز بعد مسيرة طويلة في نقد السيميائيات لذاتها وامتداداتها؛ حيث تنفتح اليوم على التلفظ وعلى السياق بعد أن كانت عند شارل سندرس بورس بحثا في العلل، وكانت في السيميائيات الفرنسية بحثا في شكل المعنى وها هي اليوم تدخل نظرية التواصل العامة في صميم توجّهها لتهتم بالمقاصد .

إن موضوع الدلالة عند علماء الأصول مرتبط بتصوّر سيميائي وفرضيات ابستيمولوجية واضحة منذ البداية، فهم في دراستهم للدلالة كانوا على وعي بضرورة إدراك وجوهها ومقاصدها وعلاقتها بالمتكلم والمتلقي وهي صورة منفتحة يسعى اليوم السيميائيون الغربيون لتحصيلها.

كما كان من أولوياتهم أيضا، وهم يقومون بسعي علمي يروم الدلالة، الجنوح ظاهرا أو باطنا إلى صياغة النموذج. وعلم أصول الفقه كما تدل عليه التسمية يعنى بمحاولة تحديد النماذج أو الأصول التي يرجع إليها في تفسير الأحكام سواء القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس. ولعل تكوثر هذا الأصل يستجيب وطبيعة الوقائع المستجدة عبر الأزمنة والأمكنة لأن «النصوص متناهية والأحداث غير متناهية وما يتناهى لا يمكن أن يضبط ما لا يتناهى (...) بل وجدنا إمام الحرمين يصف هذا الإشكال بأنه عسر جدا في قوله إن» مآخذ الأحكام مضبوطة والوقائع المتوقّعة لا ضبط لها، فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي؟

---

1- يراجع ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (تح: محمد محي الدين عبد الحميد)، المكتبة العصرية بيروت: 1987، ج1، ص225.

وهذا سؤال عسر جدا»[1] ذلك أن عسره والإشكال فيه وارد في حال اعتبار وزعم أن ظواهر النصوص كافية لتغطية الوقائع، لهذا يرد إمام الحرمين على هذه الدعوى قائلا: «لا أصل لهذه المقالة، وهي كمحاولة تسبيع الغزالة»[2].

ولقد استطاع الأصوليون وانطلاقا من هذا الإشكال الذي حرّك عقولهم للبحث في الخطاب أن يتجاوزوا هذا الإشكال بتجاوز ظواهر النصوص إلى البحث عن كل الإمكانات والوجوه التي يمكن أن يخلقها النص الشرعي أثناء تفاعله مع عناصر الخطاب لإنتاج الدلالة ثم بلورتها في شكل كليات وقواعد وأصول من شأنها استغراق كل الحوادث المستجدة لأنها مستمدّة من الوحي المبين قال تعالى (وما كان ربك نسياً) وقال في سورة طه (فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى).

إضافة إلى ذلك وعلى الرغم من أن علماء الأصول وسموا الخطاب بالأدلة التي تقتبس منها الأحكام إلا أ نهم لم ينظروا إليه على أنه توليفة لغوية فحسب، ولا على أنه تجميع للعلامات، أي كنظام مغلق ترصد علاقات عناصره وتوصف الدلالة وتصنف أقسامها، وإنما نظروا إليه باعتباره نسقا أنتج في سياقات معيّنة ووجّه لمخاطبين لهم نظر وقدرة على الاستدلال والقياس وبذلك كان الاهتمام بالقرائن والسياق وقصد المتكلم والمخاطب في معاينتهم لطرق اشتغال الدلالة في الخطاب. وسيكون من الصّعب، استنادا إلى هذا الطرح، أن يُكتفى في معاينة الدلالة بالهيئة اللفظية للخطاب، أو النظر إلى الدلالة كسيرورة منجزة، ترتبط بالألفاظ أو الوقوف، فقط، على أنماط الدلالة الوضعية، بل نظروا إليها في حال اشتغالها أثناء استعمالها؛ أي في حركيتها وهي تمارس «من أول وضع

---

1-إدريس حمادي: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، ط1: بيروت/ البيضاء 1994، ص9.

2- ينظر القراءة في الخطاب الأصولي، ص207.

إلى آخر فهم السامع» [1] وهي وضعية الخطاب في حالة فعل discours en acte أي كما قال الأصوليون «التكلم باللفظ بعد وضعه، وسواء أطلق على معناه الأول أو نقل عنه لعلاقة أو لغير علاقة»[2] وهو ما اصطلحوا عليه بالاستعمال كمقابل للوضع، ولذلك وقع الاهتمام أولا: على الكيفية التي تتشكّل بها **الدلالة الوضعية** فدرسوا العلاقة بين اللفظ والمعنى باعتبار وضع اللفظ من خاص وعام ومشترك ومؤول وغيرها.

وثانيا: على طرق اتساعها استنادا إلى عملية الاستعمال **حقيقة كانت أم مجازا، صريحا أو كناية** وذلك بحسب الانتقال أو العبور من الحقيقة إلى المجاز الذي يسمح بقرائن تصرف العلامة عن المعنى الحقيقي من أجل اتساع الدلالة.

وثالثا: على درجة **تجلّيها أو تخفّيها** من الهيئة الوضعية التي انزاحت عنها، وعلاقتها بما لم تذكره تلك الهيئة. ويكون للاستدلال دور في استجلائها. وذلك ما اصطلحنا على تسميته بالمقامات السيميائية.

إن قضية التلفظ طرحت إشكالا لدى الأصوليين، لأن الكلام لا يوصف بأنه خطاب دون وجود مخاطبين، ولما كان الموقف من المخاطب الغائب عن خطابه وهو الله عز وجل لحظة تلقيه يثير إشكالا، قام الأصوليون بحلّه من خلال تصوّر المقصد العام، أو فعل الكلام الشامل، وهو بمثابة الفرضية الابستيمولوجية الكبرى التي تقضي بأن الشرائع توضع لمصالح العباد في العاجل والآجل[3] ومن منطلق هذه الفرضية المنطقية التي هي حقيقة تعبّر عن منطق القوانين التي تسير بها الشرائع في العالم توافقا وانسجاما مع وقائع الطبيعة التي لا تحصى والتي تحقق المنفعة للبشر وتجعل الحياة جديرة بأن تعاش، بدا منطقيا ألا يتم

---

1- المرجع نفسه، ص18.

2- ابن جزي المالكي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، (تح محمد حسن اسماعيل)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، سنة 2003، ص155.

3- يراجع القراءة في الخطاب الأصولي، ص151.

الفصل بين مقاصد المخاطب ومقاصد الخطاب القرآني الذي هو شريعة قبل كل شيء، فمقصد الشريعة في الأرض جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم. ولقد أصبحت المقاصد الكلية هذه عند علماء الأصول «وسائل وآليات يتم اعتمادا عليها الوصول إلى هذا الفهم أو ذاك، أو ترجيح هذا أو إقصاء ذاك، أو التوفيق بين آراء وفهوم مختلفة»[1] .

وإذا كانت المعرفة النحوية نظرت إلى العلامات منعزلة، وهذا ما يثبته تقسيمهم الكلم إلى اسم وفعل وحرف، فإن في تقسيم علماء الأصول الكلام إلى أمر ونهي وخبر واستخبار ما يؤكد أنهم نظروا إليه كملفوظات تقتضي وجود مخاطِب ومخاطَب ووضعية تلفظ. وهو الإطار الذي اشتغلوا من خلاله بعملية إقامة علم أصول الفقه الذي هدفه معرفة الطرق أو القواعد التي يتم بها الوصول إلى استنباط الأحكام ووجوه الدلالة، وليست تلك الطرق سوى عمليات استدلالية تجسد حركة انتقال الذهن لرصد حركة الدلالة، ثم استنباط الحكم الشرعي، مثلما جاء في تعريفهم ابن الحاجب لأصول الفقه قوله:»أما حدّه مضافا فالأصول: الأدلة، والفقه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال»[2] وهذا التعريف كما هو واضح تعريف تجزيئ للفظَيْ «أصول الفقه» من حيث هو مركب إضافي؛ أما علم أصول الفقه فهو «العلم بالأحكام الشرعية على وجه الإجمال لا التفصيل، بوصفها قواعد وأصول يستند إليها الفقيه في فتواه الفرعية التفصيلية»[3]

1- القراءة في الخطاب الأصولي، ص172.

2- الأيجي عضد الدين، شرح مختصر المنتهى الأصولي (تح محمد حسن اسماعيل)، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 2004، ص63.

3- ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى علم الأصول، (تح/ أحمد عزو عناية)، دار الفكر العربي، بيروت، ط2، 1424/2003، ج1، ص18، وأبو القاسم بن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، (تح/ محمد حسن إسماعيل)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص139.

واضح من هذا التعريف أن علم أصول الفقه هو تلك القواعد التي يحتكم إليها لمعرفة الأحكام الشرعية بواسطة الاستدلال، أو النظر في الأدلة التي هي خطاب الله والرسول والإجماع والقياس من أجل استنباط الأحكام العامة بواسطة الاستدلال، فيصبح بهذا موضوع البحث أو النظر هو **دلالة الأدلة** والهدف هو **الأحكام**، والمنهجية المتبعة هي **الاستدلال** بوسائط معينة كاللغة والمنطق ومقاصد الشريعة. وإذا ما تأملنا مليا في إستراتيجية علماء الأصول نجد أن الاهتمام الأساس في حقيقة الأمر هو الدلالة في المصادر وكيف تشتغل وما هي طبيعتها وحركيتها وصيغتها اللغوية والمنطقية ومآلها كينونتها ووجودها ومظاهر تجليها وأسباب تخفيها إلخ..

من هنا، يمكن القول إن موضوع أصول الفقه هو الكشف عن منطق اشتغال الدلالة وحركة المعاني في الخطاب داخل النظام اللغوي وخارجه ولذلك قيل إن «علم الأصول على وجه الإجمال إنما هو بحث في الدلالة لفظا وجملة ونصا وسياقا» [1] أي أن اهتمامهم وإن كان مثلما يرى الطيب دبة منصبا ابتداءً في دراسة مباحث الدلالة على مستوى المعنى الوضعي، أو المعنى الأصلي، أو المعنى الظاهر حيث تتمظهر علاقة الألفاظ بالمعاني فيما تقتضيه صيغ المنظوم وأبنيته اقتضاءً افتراضيا مجردا. ولأن الأصوليين وجدوا أن واقع النشاط اللغوي لا يظل دائما مستندا إلى أوضاعه الأصلية القارة، وإنما يتحرك، في ظل ما تسمح به متغيرات الأبنية والتراكيب، مستجيبا لتأثيرات المقاصد وتوجيهات المقامات فقد وجّهوا اهتمامهم -في مرحلة تالية -إلى دراسة مظاهر الدلالية الحركية، فيما يسميه بعضهم بالمعنى التابع أو المعنى الاستعمالي، والمعنى غير الواضح، وفي دلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء، ودلالة النص. حيث أشار إلى هذه الثنائية الهامة في المنهج اللغوي عند الأصوليين في مواضع كثيرة من بحثه لا سيما في المبحث رقم 3-2 من الفصل الأول من الباب الأول. ومن الأدلة على أن

1- منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، ط1 سوريا، 1996، ص11.

الأصوليين يبتدئون في مباحثهم اللفظية بمستويات المعنى الوضعي أو المعنى الأصلي قبل الخوض فيما تخرج به الملفوظات عن أصولها تحت تأثير القرائن والأغراض أنهم يجعلون جميع المعاني الاستعمالية التي يخرج بها اللفظ عن أوضاعه وأصوله القارة أمرا طارئا ومسلكا فرعيا، ومصداقا لهذا الترتيب لا يعتمد الأصوليون المعنى الاستعمالي التابع إلا بالقرينة والدليل. وفي هذا السياق يؤكد الأصوليون أن أَولى المعاني المتدافعة في اللفظ هو ما تبادر منها إلى الذهن، وعلامة المتبادر إلى الذهن أن يكون من غير قرينة، وأن يكون مما هو أقرب إلى الاستئناس فيه بالوضع، أو بالخضوع لشروط النظم[1].

إلى جانب هذا الاهتمام اهتموا إلى جانب ذلك بما يطرأ على الكلام من دلالات وأنواعها أي وجودها الصيغي وعوارضها التي تحدث في سياقات الخطاب وهو ما نطلق عليها **الدلالة السياقية** أو نحو الدلالة خلافا للدلالة اللفظية أو نحو الإعراب عند النحويين والدلالة التركيبية أو نحو الأسلوب عند البلاغيين[2] وذلك أن الغاية الأساسية التي كانت وراء المعرفة الأصولية هي الحكم الشرعي الذي هو دلالة تستقصى في جهات معيّنة وترصد من جوانب متعدّدة بحسب تموقعها في سياق الخطاب وفي نظر المستدل. فيكون الأصوليون، بهذا المعنى، قد أدركوا أن الدلالة تتحقّق بارتباط حقيقي مع الألفاظ استنادا إلى الوضع، وتارة أخرى ترتبط بغير المصرّح به في الوضع من إشارة أو إيماء واقتضاء كما ترتبط بالمفهوم المسكوت عنه في النطق والذي يتحقّق استنادا إلى القرائن والعلاقات .

فإذا كانت من الصّريح حقيقة أو مجازا فهي مما لا نبذل جهدا في فهمها وتأويلها لأنها دلالة وضعية، أي دلالة أصلية. في حين تفرض القرائن جهدا في

---

1- يراجع الطيب دبة، نظام العربية وخصائصه في الدرس اللغوي لعلماء أصول الفقه، رسالة دكتوراه جامعة الجزائر 2007/2008 المبحثان رقم 3-2 من الفصل الأول من الباب الأول.

2- يراجع مصطفى جمال الدين، البحث اللغوي عند الأصوليين، ص12/13، منشورات دار الهجرة إيران، د ت نقلا عن الطيب دبة، المرجع السابق، ص56.

فهم الدلالة الكنائية سواء أكانت حقيقة أم مجازا؛ لأن الأولى مفهومة أي الصريح وما يدخل ضمنه كالمفسّر والمحكم، «فمن المحكم الذي لا يفتقر إلى بيان معناه إلى غيره قوله تعالى (قل هو الله أحد) فهذا نص فيه دلالة محكمة على أحدية الله عز وجل ولا يحتاج إلى قرائن لمعرفة هذه الدلالة، وقد يطلق المحكم في مقابل المنسوخ فيقال هذه آية محكمة وهذه منسوخة. ومن المفسر الذي يدل بنفسه على معناه المفصل تفصيلا لا يبقى معه احتمال للتأويل، كأن تكون فيه الصيغة فيه واردة بإجمال غير مفصل، وألحقت من الشارع شأن تفسيري قطعي أزال احتمالها، وفصلها حتى صارت مفسره لا تحتمل التأويل كما في قوله تعالى: **(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)** فالصلاة والزكاة ألفاظ مجملة قد فصل الرسول صلى الله عليه وسلم معانيها بأفعاله وأقواله ما لا يدع مجالا للتأويل إلا المعنى الذي أرشد إليه الشارع»[1].

في حين تحتاج الثانية أي الكناية إلى تأويل وبذل جهد وما يدخل ضمنها من المشكل والمجمل؛ «فمن المشكل الذي لا يدل بصيغته على المراد، بل لا بد من قرينة خارجية تبين المراد منه لوجود سبب يجعل الدلالة إلى حد ما خفية، كوجود لفظ مشترك نحو قوله تعالى: **(والمطلقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء)** فالقرء موضوع في اللغة بمعنيين هما الطهر والحيض، فأيهما المراد من الآية؟ ذهب الشافعي وبعض المجتهدين إلى أن القرء في الآية المراد منه الطهر والقرينة هي تأنيث اسم العدد لأنه يدل لغة على أن العدد مذكر وهو الأطهار لا الحيضات(...) ومن المجمل الذي لا يدل بصيغته على المراد منه ولا توجد قرائن لفظية أو حالية تبينه الألفاظ التي نقلها الشارع عن معانيها اللغوية ووضعها لمعان اصطلاحية شرعية كالصلاة والزكاة والصيام والحج والربا، فإذا وردت هذه الألفاظ وما شاكلها في نص شرعي كان مجملا حتى يفسره الشارع نفسه فيصير مفسّرا[2]

---

1- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، ط 2، لجزائر، 1993، ص 171/172.

2- م ن، ص 172/173.

نلاحظ في هذا الموضع أن علماء الأصول قدّموا تصوّرا عاما مثل الذي قام به **شارل سندرس بورس** في تصنيفه لفئات العلامات وعلاقة العلامة بما تدل عليه في علاقتها بما يرد على الذهن من المعرفة القبلية، وهم يتداولون مثالا يشبه المثال الذي ورد عند بورس مفاده: أن من رأى شبحا من بعيد وظنه حجرا، أطلق عليه لفظ الحجر، فإذا دنا منه وظنه شجرا أطلق عليه لفظ الشجر، فإذا دنا منه وظنه فرسا أطلق عليه اسم الفرس، فإذا تحقق أنه إنسان أطلق عليه لفظ إنسان، فبان بهذا أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية، فدل أن الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي»[1]

ليس هذا من قبيل الإدراك الصوري لمفهوم العلامة والدلالة، وإنما ينمّ عن وعي بالبعد التكويني للعلامة ومن ثم للدلالة من حيث علة وجودها ومنطقها وهذا ما سهل لهم فهم منطق تشكل الدلالة، و»لقد استطاع الأصوليون، بفضل ما قدّموه من قواعد عملية للنظر والاستدلال، وبفضل ما طرحوه من مناقشات في قضايا الدلالة والمنطق، أن يربطوا بين الفكر والواقع ربطا إجرائيا يستند إلى حركية جدلية لم تعرفها البشرية، أول ما عرفتها إلا على أيديهم، فقد جاء تفكيرهم في قضايا العربية مستندا إلى حسّ تجريبي وواقعي»[2] وهو نفس المسعى الذي حار الغرب في فهمه عندما دعا **بورس** في نهاية القرن التاسع عشر إلى منطق الواقع. من هنا، جاءت دراساتهم نفعية عملية في الواقع؛ لأن تفكير الإنسان مرتبط بمعرفته القبلية وليس بتصورات ذهنية مجرّدة، ولعل هذا ما أكّده الأصوليون في إقرارهم مبدأ المواضعة كدليل «على رفضهم لتدخل العقل في شؤون اللغة، فهم يرون أن العقل لا مجال له في معرفة لغة العرب ونحوهم وصرفهم لكونها أمورا وضعية والأمور العقلية لا يستقل العقل بإدراكها[3]» وهذا يعني الوعي بعلاقة

---

1- السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1986، ج1، ص 42.

2- الطيب دبة، نظام العربية وخصائصه، ص 121.

3- م. ن، ص 127.

العلامات اللغوية بمرجعيتها في الواقع؛ وبأنها نتاج المواضعة. والمواضعة عرف وقانون، ولا عرف ولا قانون إلا بواقع.

و هكذا، يمكن أن نفهم الدور الذي أعطوه للسياق أو القرينة المقامية في عملية فهم وجوه الدلالة، بل إن السياق أصبح «محددا أساسيا للدلالة، فهو إما يتركها على حالة غامضة، أو يحصرها فتصبح دلالة خاصة، أو يقوم بتحويلها عن ظاهرها الذي اعتادت عليه إلى باطن آخر تتفياه»[1] وكان هذا التصوّر قائما على فرضيات هي بمثابة المقامات التي بصروا بها منطق الدلالة في الخطاب.

**1-مقام علاقة المواضعة بالاستعمال: هنالك** سياقات منهجية يهتمّ فيها الأصوليون بالألفاظ من حيث هي ألفاظ مفردة بغض النظر عن سياقاتها اللغوية والتلفظية[2] وعلى الرغم من هذه السياق المنهجي الذي اهتموا فيه باللفظ، فإنهم عالجو الأمر في سياق آخر، وتبيّن لهم أنه لا يمكن الحديث عن العلامة كعلاقة ثنائية بين اسم ومسمّى خارج سياق تلفظها، لأننا لا يمكن أن نتحدث بكلمات معزولة، فالعلامة تكتسب شخصيتها من انتمائها داخل مجموعتها ومن هنا نفهم الفرق بين تقسيم الكلم عندهم إلى (الاسم والحرف والفعل) في مستوى معين ثم تقسيمهم للكلام إلى (أمر ونهي وخبر واستخبار في مستوى آخر والذي يتقابل مع التقسيم النحوي للكلام إلى خبر وإنشاء، وهو تقسيم البلاغيين أيضا؛ وإن كان البلاغيون أكثر احتفالا به من النحاة.

---

1- القراءة في الخطاب الأصولي، ص 83 .

2- من أمثلة ذلك ألفاظ المعنى الوضعي كالعام والخاص والمشترك والمتواطئ، يقول الأصوليون في تقسيمهم لألفاظ العموم: ألفاظ العموم نوعان ما يفيد العموم بذاته مثل: كل، ومن، وجميع، وأيّ، وما يفيد العموم بواسطة لفظ يضاف إليه بحيث إن دلالته تكون تركيبية لا إفرادية، ومن أمثلته: النكرة في سياق النفي، والفعل في سياق النفي، والمعرّف باللام، والمعرّف بالإضافة (ينظر:القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ج1، 436-351، والزركشي، البحر المحيط، ج3، ص485-326)، ومن أمثلته أيضا تفريقهم بين الوضع الأول والوضع الثاني كتفريقهم في لفظ «الصلاة» بين معنى الدعاء، وهو معنى لغوي (وضع أول) ومعنى العبادة المعروفة، وهو معنى شرعي (وضع ثان).

هناك إذن وعي بعلاقة المعنى باللفظ التي لا يمكن أن تكون علاقة معلّلة، وهذا ما أكده الغزالي في قوله «من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولا في عقله بلا لفظ ثم اتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى»[1] وليس تقرير المعاني في العقل سوى افتراض القصد، حتى وإن كان قصد التعيين الذي يعنيه مفهوم الوضع عندهم وهو أن يتمّ «تعيين شيء للدلالة على شيء بنفسه أي جعله بإزائه، فهو إذن تعيين اللفظ للدلالة بنفسه على شيء، بحيث إذا أرسل الدال فهم منه ما وضع له دون توقف على شيء سوى العلم بالوضع»[2] وقد لا يدل اللفظ بنفسه على ما وضع له إلا بقرينة حالية أو مقامية أي بعلاقة وهو الاستعمال. على الرغم من أن جمهور الأصوليون يرون أن دلالة اللفظ على ما وُضع له هي الأصل وأنها لا تحتاج إلى قرينة، بينما يحتاج استعمال اللفظ في غير ما وضع له إلى قرينة؛ ومعنى ذلك أنهم لا يُعملون القرينة إلا إذا تعذّر فهم المراد من ظاهر اللفظ الذي هو استعماله فيما وُضع له، ولذلك فهم يرون أن أول ما يتبادر إلى الفهم حين التعامل مع اللفظ أن يُحمل على دلالته الأصلية الظاهرة في عبارته إلا إذا وردت قرينة تصرفها عما وُضع له اللفظ إلى غير ما وُضع له، كأن تصرف اللفظ عن دلالة العبارة إلى دلالة الإشارة، أو تصرفه عن الحقيقة إلى المجاز، أو تصرفه عن الصريح إلى الكناية، أو تصرف اللفظ العام إلى دلالة الخصوص[3].

---

1- بلقاسم حسيني، العلامة عند علماء الأصول، رسالة ماجستير، جامعة وهران 1996/1997، ص50. نقلا عن الغزالي.

2- محمد توفيق محمد سعد، هامش كتاب دلالة الألفاظ عند الأصوليين. دراسة بيانية ناقدة، ط1، مطبعة الأمانة القاهرة 1987، ص11.

3- ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج3، ص 19، والجويني، التلخيص في أصول الفقه، ص161، والشاطبي، الموافقات، ج1، ص51، 72، ج3، ص200.

وإذا كان هناك سياق أو مقام أكد فيه بعض الأصوليون[1] أن اللفظ لا يحتاج حينما يستعمل فيما وضع له إلى قرينة؛ أي أن تحديد دلالة اللفظ عندهم موقوف على إرادة المتكلم، وعلى ما يصحب كلامه من قرائن، وأن مجرد اللفظ ليس له اعتبار، فإننا، يمكن أن نفهم سر البحث عن الطريقة التي ينطوي عليها استنباط الحكم حيث ينبغي أولا التعامل مع ما سمّوه بالمنطوق أو ما أطلقوا عليه بالدلالة اللفظية التي لا تحصل إلا بواسطة اللفظ من خلال إدراك علاقة المطابقة والتضمّن ويكون برفع اللّبس عن البنية اللغوية والمنطقية للأقوال وهو ما يقابل مستوى التقرير عند الجرجاني الذي يعرفه بقوله: «التقرير بيان المعنى بالعبارة»[2] فالمنطوق بهذا المعنى يشبه **التقرير** عند الغربيين ومنطوق عبارة ما أو ملفوظ ما «هو حالة من حالات الأشياء التي تتطابق مع هذا الملفوظ»[3] فالتطابق إذن أهم علاقة في المنطوق بحسب الغرب والعرب، باعتبارها أول ما يؤسس لعلاقة اللفظ بالمعنى، ثم تأتي علاقة التضمّن فالالتزام. ومن دلالة المنطوق بالمطابقة مثلا قوله تعالى:(فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) حيث تدل الآية بعبارتها وبصراحة على وجوب الاقتصار على امرأة واحد في حالة خوف الجور لأن الآية سيقت لهذا المعنى، ولدلالتها على ما وضعت له من معنى بالتمام فنقول إن النص هنا مطابق لمعناه بالتمام وهو المقصود بدلالة المطابقة. أما دلالة المنطوق بالتضمّن فقوله تعالى **(وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى، فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع)** فالخطاب كما سيق لقصر عدد الأزواج على أربع بالأصالة، وهذا المعنى جزء من المعنى المطابقي الذي هو إباحة ما طاب من النساء لأنه يشمل الأربع وغير الأربع، وكأن هذا المعنى المطابقي غير مقصود بالأصالة بل

---

1- أكد لنا الدكتور الطيب دبة أن هذا المنحى عند جماعة قليلة من الأصوليين هم من يسمون بالواقفية.

2- الشريف الجرجاني، التعريفات، مؤسسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع، القاهرة 1938، ص57.

3- أمبرتو إيكو، العلامة، ص 138.

بالتبعية فكان قصر الأزواج على أربع معنى تضمنيا، والحاصل إذن أن:

*-المعنى المطابقي تبعي أي أن الآية لم تسق من أجل بيانه.

*-المعنى الأصلي جزء من المعنى المطابقي (أصلي لأن الآية سيقت من أجل بيانه)

*-النتيجة هي أن المعنى الأصلي الجزئي دلالته دلالة تضمن.

أما دلالة الالتزام فقوله تعالى: (**وأحل الله البيع وحرّم الربا**) فالنص هنا سيق من أجل الدلالة على التفرقة بين المعاملة في البيع والمعاملة في الربا بدلالة السياق، والتفرقة لا تستفاد بما وضع اللفظ له ولكن من مدلول اللفظ للزومه إياه عقلا (مدلول الحلال والحرام يستلزم عقلا عدم مماثلة المعاملتين) كانت الدلالة التزامية أي دلالة على معنى خارج عما وضع اللفظ له.[1]

2-**مقام المبادلات الدلالية:** يرى صاحب كتاب القراءة في الخطاب الأصولي أن الأصوليين استشعروا نوعا من الصعوبة في تحديد طبيعة بعض الأنواع الكلامية، وأن الحيرة طبعت مواقفهم حيال بعض الأساليب والملفوظات[2] وذلك عند ملاحظته كثرة التصنيفات والتغييرات التي تدخل تصنيفا داخل آخر أو تسوّي الواحد بالآخر، كما هو الأمر في إدراجهم التعجب والقسم في الخبر والاستفهام والعرض في الاستخبار، وهو الأمر الذي يجعلنا نلتفت إلى منطق مهم وعاه الأصوليون يتمثل في طبيعة المبادلات المرتبطة بتصنيفاتهم القائمة على التشابه أو المساواة أو الاختلاف في اشتغال الدلالة، حيث لم يكونوا بحاجة إلى أي تسويغ إلا التعليلات الضمنية التي أعطوها مثل التبادل الذي يحصل بين جملتي: (**يا زيد**) و (**أنادي**) القائمتين على المشابهة، وهي شكل من الوعي بعدم ثبات الصيغة التي هي جزء من المسار التأويلي للدلالة الذي يفرض على الصيغ نوعا من التكرارية أو التحول استنادا إلى قواعد استقرائية هامة كقاعدتي العلية

---

1- ينظر القراءة في الخطاب الأصولي، ص218/219/220.

2- يراجع القراءة في الخطاب الأصولي، ص278.

والاطراد التي تجعل لكل معلول علة، وإذا وجدت العلة الواحدة تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها[1] ولذلك قرّر علماء الأصول أن العلة هي أهم ركن في القياس فكل نص بني فيه الحكم على وصف يعرف به ذلك الحكم سمي علة، فالإسكار مثلا وصف في الخمر بني عليه تحريمه، وبه يعرف التحريم في كل مشروب مسكر لكن من شروطها أن يكون الحكم ظاهرا منضبطا حتى يمكن بناء الحكم عليه وربطه به وجودا وعدما، فحيثما وجد الوصف وجد الحكم، وإذا انتفى الوصف انتفى الحكم، وفي المثال السابق حيثما الإسكار وجد التحريم وحيث انتفى الإسكار انتفى التحريم[2]

إن القرائن هي التي تصرف الصيغة إلى غير دلالتها الأصلية، ولذا قد تنتقل الدلالة من القيد إلى الإطلاق أو من الإطلاق إلى القيد، كأن ينصرف التحريم إلى الكراهية، بل إن الدلالة القطعية تبقى مطلقة إلا إذا جاء ما يصرفها عن إطلاقها مثل وجود نص آخر أو ورودها في محل آخر مقيّدة «كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل، فالحكم واحد وهو وجوب الإعتاق في الظهار والقتل مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين» [3] أي أن الرقبة قيدت في كفارة القتل بأن تكون مؤمنة، بينما بقيت في كفارة الظهار مطلقة لتشمل المؤمنة وغير المؤمنة ونفس الشيء بالنسبة للمقيدة، فإنها تبقى كذلك ما لم تورد في محل آخر يطلقها، على الرغم من أن المقيّد لا ينصرف إلى الإطلاق إلا بشروط ؛ لأن الأصل حمل المطلق على المقيّد وليس العكس.ومن ثم فإن صفات مثل القيد والإطلاق والخاص والعام تتعرّض إلى ما يشبه الإلغاء أو النفي أو يطرأ عليها تحول وذلك بحسب ورود الخطاب الواحد مقيدا أو مطلقا، ويكون أقساما وذلك

---

1- يراجع بلقاسم حسيني، العلامة عند علماء الأصول، ص31.

2- ينظر، القراءة في الخطاب الأصولي، ص220.

3- محمد علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول (تح ابو مصعب محمد سعيد البدري) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1997 ص279.

استنادا إلى شروط أهمها القرينة والقصد وما أثبته الحس والعقل والشرع. وهو ما يجعل مقولاتهم الدلالية مرتبطة بالواقع من جهة، وبالمؤول من جهة أخرى، فقوله تعالى: (**وأحل الله البيع**) هي عام أريد به الخصوص، والعام الذي أريد به الخصوص هو ما كان مصحوبا بالقرينة عند التكلم به على إرادة المتكلم به بعض ما يتناوله بعمومه، وهذا لا شك في كونه مجازا لا حقيقة لأنه استعمال اللفظ في بعض ما وضع له سواء كان المراد منه أكثره أو أقله(....) وبهذا يظهر أن العام الذي أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير وأما العام غير المخصوص فهو الذي لا تقوم قرينة عند تكلم المتكلم به على أنه أراد بعض أفراده»[1]

يمكن فهم التبادل من خلال التصنيفات التي ارتبط بها ما أطلقوا عليه دلالة الحقيقة والمجاز من جهة ودلالة الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية من جهة أخرى. إن هذا التقسيم وغيره عند الأصوليين يقوم على حركية في التأويل قبل عملية تثبيت الدلالة، فاللفظ إن ورد بمنطوقه وحصل تردّد من الشارح في استنباط الحكم منه لاحتمال العبارة بين المعنى الشرعي واللغوي، فإنه يقدم الحقيقة الشرعية على اللغوية لأنها أصل الحكم وإن تعذر عليه أن يحمله على الحقيقة الشرعية، فإنه يحمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام لأن المتكلم بالخطاب المعتاد أقرب إلى المراد عند أهل اللغة، وإن تعذر ذلك حمل على معنى الحقيقة اللغوية[2] فهي إذن عملية حكم على اللفظ فيما استعمل له في اللغة أو في العرف أو في الشرع. وخرج المجاز بالقول عن «فيما وضع له؛ «لان المجاز استعمال في غير ما وضع له أي أنه ما خالف الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية.فإذا ثبت أن الحقيقة إنما هي استعمال اللفظ فيما وضع له من معان خرج عن هذا الحد المجاز؛لأنه استعمال في غير ما وضع

1- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول ص242.

2- يراجع ادريس بن خويا، البحث الدلالي عند الأصوليين ط1، مطبعة بن سالم الأغواط، الجزائر2009، ص 45 .

له سواء الوضع اللغوي أو الوضع العرفي أو الشرعي، ومن ثم يصبح البحث عن الدلالة في مرحلة من مراحل تشكلها تقصيا للحقيقة في أوضاع مختلفة ومتراكبة (اللغة والعرف والشرع) خلال المسار التأويلي للفقيه.

من جهة أخرى ولما قامت جهود الأصوليين،كما أسلفنا القول، على مبدأ التقابل الذي توحي به تقسيماتهم في الكشف عن درجات الدّلالة وجهاتها من قبيل العام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم والحقيقة والمجاز، فإنهم كانوا يعتقدون في الوقت نفسه قيامه على مبدأ السيرورة والوساطة؟ لأن التقابل عندهم لا يعني بالضرورة الضدية فلا نجد تضادا بين العام والخاص أو المنطوق والمفهوم بل هناك نسق قائم على تحول الثاني عن الأول لحدوث علة. فعلى مستوى **المنطوق** مثلا، نجد **المطابقة** ثم **التضمّن** الذي هو الوسيط إلى **اللزوم** ومن هذا المستوى يتحرر **الاقتضاء والإيماء ثم الإشارة** وهي الوسيط إلى المفهوم وهكذا.

صحيح أنه من أجل وصف الكيفية التي تدرك من خلالها حركة الدلالة في خطاب ما، عمد الأصوليون إلى وصف اشتغالها استنادا إلى افتراض مقابلات دلالية أو قواعد تشاكلية ثابتة، لكن، مع إثبات أن هذه التشاكلات ذاتها متحوّلة؛ ذلك أن شرط وجود النسق هو النسقية ولا يمكن أن تكون هذه النسقية موضوعا للوصف إلا داخل قطاع يشكل موضوع الاهتمام الدلالي قائم على التقابلات[1] غير أن قيام مبدأ التقابل عندهم في المعاني وليس في الألفاظ ووجود القرائن، يمنع ثبات التقابل كالعام الذي يدخله التخصيص أو العكس وهو البعد الاستعمالي الذي يأخذون به في كل متقابلين.

إن علماء الأصول تفطنوا وهم يعاينون الخطاب القرآني إلى أنه مسار من الدلالات التي تحكمها حركية لا نستطيع التحكم فيها واستنباط الأحكام منها إلا بالاهتداء إلى طبيعة المنطق الذي يسيّر تلك الحركية؛ فانشأوا منطقا واصفا

1- يراجع أمبرتو إيكو، العلامة، ص176.

يمكن وصفه بأنه سيميائي تداولي لأنه، من جهة، يقف على وصف حركية الدلالة في الخطاب، ومن جهة أخرى، يربطها بالمخاطب والعرف أو الخارج. وهذا يعني أن تصوّرهم ليس تصوّرا مجرّدا وشكليا، على الرغم من أن مباحث الدلالة لدى الأصوليين لا تعدم التصور الشكلي المجرد لأصناف الدلالة من حيث هي أوضاع نموذجية قارةstatique ولكنهم لم يقفوا عند حدود هذا التصور، بل راحوا يزاوجون، في مرحلة ثانية، بينه وبين تصور آخر يسعى إلى دراسة مستويات الدلالة في مظهرها الحركي Aspect dynamique، أين يتمّ التعامل مع الخطاب القرآني من حيث هو نصوص حقيقية منجزة في ظل مقامات حقيقية وحوادث حقيقية؛ لأنهم اعتبروا أن أي نسق دال لا بد أن يتحكّم فيه، إلى جانب منطقه الخاص، وجود خارجي هو الذي يضمن انفتاح الدلالة، ويمكّن محللي الخطاب القرآني من فقهاء ومجتهدين من أن يستنبطوا أحكاما أخرى في زمن تال إذا ما طرأت وقائع جديدة.

إن عنصر القرينة أو السياق أو ما سموه **بقرينة السياق** يلعب دورا مهما في عملية التأويل، وهي النقطة التي يمكن أن تحدّد طبيعة الوعي السّيميائي عند الأصوليين؛ إذ إن المنطق الواصف للدلالة عندهم لم يكن مرتبطا بالحدود اللغوية، فحسب، كما أسلفنا، بقدر ما كان يروم الإمساك بالبعد التداولي أو المعرفة الخارجية المرتبطة بالسياق والمخاطب. ومن هنا فالدلالة عند الأصوليين ليست هي أثر فحسب وإنما هي وظيفة ناتجة عن علاقة بين مستووين منطوق ومفهوم باصطلاح المتكلمين أو تعبير ومضمون باصطلاح المحدثين وهي أقرب لمصطلح الوظيفة العلاقة الذي يتحدّد به مفهوم العلامة سيميائيا عند بورس ومن هنا كان الحديث عن العلامة أو الدلالة سيّان عند الباحثين كلما تحدثوا عن الأصوليين.

**3- مقام علاقة التجلي والتخفي:** من جهة أخرى نظر علماء الأصول في دلالة اللفظ على المعنى باعتبار مرتبة الظهور والخفاء، وهو أمر طريف ولطيف

يدخل في باب التأويل كما ذهب إلى ذلك طه عبد الرحمان[1]

فمن حيث **الظهور** أو ما يدخل في ما يسمى المنطوق قسّم الأصوليون الدلالة إلى درجتين هما: **النص** وهو الذي لا يحتمل التأويل وإفادته ظاهرة بنفسه ولا يحتمل إلا معنى واحدا أي الذي يتطابق فيه المفهوم مع المنطوق تطابقا تاما كقولنا «**شربت ماء**» فإنه لا يحتمل إلا أنه شرب ماء **والظاهر:** الذي يفيد المخاطب أي المعنى الأول الذي يفهمه السامع وقد يكون له معنى ثان وراءه فيكون الأول هو الأرجح أي ما يحتمل التأويل بالرجحان فسماعنا جملة «**أقبل الأسد**» يقع الترجيح فيها على أنه الحيوان وحمله عليه هو الظاهر أما إذا حملناه على أنه أراد به الرجل الشجاع فهو مؤول ولقد شاع التقسيم إلى أربع: الظاهر ،النص ، المفسر، والمحكم وهو القائم على التدرج في الظهور.[2].

وأما الدلالة بحسب الخفاء: وهي **المفهوم** فقد قسم إلى مجمل ومتشابه، وشاع التقسيم إلى أربع ويشمل: الخفي، المشكل، المجمل والمتشابه، وهو القائم على التدرج في الخفاء. أدناه الخفي وأقصاه المتشابه.

فالمراد بالخفي عند الأصوليين اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظاهرة ولكن في انطباق معناه على بعض الأفراد نوعا من الغموض والخفاء الذي تحتاج إزالته إلى نظر وتأمل، فيعتبر هذا اللفظ خفيا بالنسبة لهذا البعض، ومنشأ

---

1- يراجع طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/ بيروت، 1998، ص113.

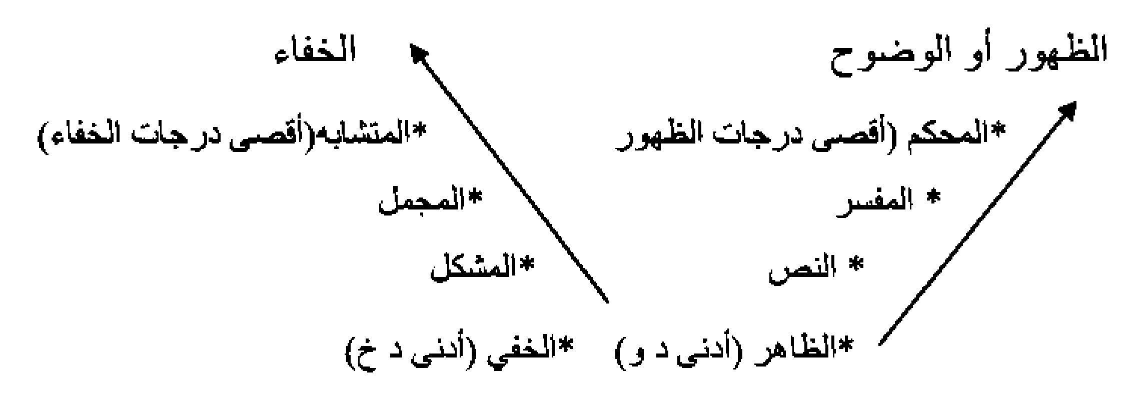
2- يرى الدكتور الطيب دبة أنها ليست قضية شيوع، إنما هو اختلاف منهجي في ترتيب النصوص باعتبار وضوحها بين مدرستين كبيرتين في علم الأصول: مدرسة الشافعية ويُسمون أيضا المتكلمين نظرا لشبههم بعلماء الكلام وهم يرتبون الواضح نزولا إلى النص والظاهر، وغير الواضح إلى المجمل والمتشابه، ومدرسة الأحناف ويُسمون أيضا بالفقهاء لأنهم يستمدون قواعدهم من الفروع الفقهية التي وضعها فقهاؤهم، وهم يرتبون الواضح ترتيبا تنازليا إلى المحكم، والمفسر، والنص، والظاهر، ويرتبون غير الواضح (من الخفي إلى الأخفى) إلى الخفي، والمُشكل، والمجمل، والمتشابه.

هذا الغموض أن الفرد فيه صفة زائدة على سائر الأفراد أو ينقص عنها صفة أو له اسم خاص، فهذه الزيادة أو النقص أو التسمية الخاصة تجعله موضع اشتباه فيكون اللفظ خفيا بالنسبة إلى هذا الفرد، ويكون تناوله له لا يفهم من نفس اللفظ، بل لا بد له من أمر خارجي، مثال ذلك لفظ السارق الذي معناه ظاهر وهو أخذ المال المتقوّم المملوك للغير خفية من حرز مثله، ولكن في انطباق هذا المعنى على بعض الأفراد نوع غموض كالنباش مثلا، فإنه أخذ مالا غير مرغوب فيه عادة من قبور الموتى كأكفانهم وثيابهم، فهو يغاير السارق من جهة أنه لا يأخذ مملوكا من حرز، ولذلك سمي باسم خاص به، فهل يصدق عليه لفظ السارق فتقطع يده، أولا يصدق فيعاقب تعزيرا؟ اختلف الفقهاء ولكل اجتهاده، ولكن الذي يهم في هذا الموضع هو أن الطريق لإزالة هذا الخفاء هو بحث المجتهد وتأمله في على الحكم وحكمته وما ورد في هذا الشأن من نصوص.[1]

وأما المتشابه فيرى الأصوليون أن دلالته استأثر بعلمها الشارع ولا سبيل لمعرفتها، كالحروف المقطعة (**آلم، كهيعص، ق** ...) وبعض آيات الصفات، على الرغم من أن هناك من المحققين من يرى أنه ليس في القرآن ما لا سبيل إلى علم المراد منه، وما يطلق عليه المتشابه هو الألفاظ التي تدل على معنى يحتمل أن يراد منها غيره، فوجب رد المتشابه إلى المحكم لإزالة الاحتمال وتعيين المراد، وهنا أيضا منطق آخر لمبادلات الدلالة لذلك فإن رصد الدلالة بحسب درجاتها في الظهور والخفاء يرتبط ارتباطا وثيقا بإرادة المخاطب في القطع والظن ودرجاتهما، فمطلق الظن يعني دخول الدلالة في الخفاء ومطلق القطع يعني دخولها في الظهور وهذا يعني أن القطع يفيد المباشرة والثبات، والظن هو محور الحركة والسيرورة. ولعل في هذا الرسم ما يوضح ذلك:

---

1- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه 170/171.




نلاحظ الإطار الذي تتم فيه آثار التجلي والتخفي، فالخفاء ينظر إليه من حيث الشدة والامتداد أو الكمية، فإذا قوي الخفاء وبلغ أقصاه فهو متشابه، وإذا ضعف فهو خفي، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الظهور، فهو قد يبلغ أقصى درجات الظهور في المحكم، وقد ينزل إلى أدنى درجات الظهور ويكون عند تخوم الخفاء وهو **الظاهر** وهو ما دل على معنى سيق الكلام لأجله دلالة تحتمل، ثم يرتفع الاحتمال في مرتبة ثانية حين تكون بحاجة إلى احتمال تأويل الدلالة أو تخصيصها أو نسخها وهو **النص**، ثم تقصر المسافة في مستوى ثالث أو درجة ثالثة في **المفسر** الذي يدل على معنى مقصود سيق الكلام لأجله دلالة قطعية لا يحتمل التأويل إن كان خاصا، ولا يحتمل التخصيص إن كان عاما، ولكنه يحتمل النسخ في نفسه، وأما **المحكم** وهو ما يمثل أقصى درجات الظهور فهو ما دل على معنى مقصود يسوق دلالة قطعية لا تحتمل تأويلا ولا تخصيصا ولا نسخا [1].

وكما أن الظهور يتفاوت من حيث الضعف والقوة، فكذلك هو الخفاء حيث اكتشف الأصوليون الآليات الخفية التي تحقّق هذا التفاوت الذي تشتغل به الدلالة فتوّصلوا إلى «أن خفاء المراد من اللفظ، إما أن يكون في نفسه أو لعارض، فإن كان لعارض فهو **الخفي**، وذلك أدنى مراتب الخفاء وأقلها، لأن زوال العرض سهل، وإن كان في نفسه: فإما أن يدرك المراد بالعقل فهو **المشكل** وهو في المرتبة الثانية، وهو أعلى في الخفاء من الخفي، ولأن الإعمال العقلي المزيل للخفاء يتفاوت ويقوى ويضعف، فإن لم يدرك المراد بالعقل وإنما بالنقل فهو

1- يراجع، محمد توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ عند الأصوليين، ص371.

**المجمل**، والاعتماد على الإزالة بالنقل لا يكون إلا من مصدر واحد، ولذلك كان المزال به أوغل في الخفاء وأقوى من المشكل، فهو الدرجة الثالثة، أما إن لم يدرك أصلا لا بعقل ولا بنقل بل استأثر الله بعلمه فذلك **المتشابه**، وهو أعلى درجات الخفاء وأقواها حيث لا سبيل إلى بيانه»[1] إلا في حالات رده إلى المحكم.

إن هذه المراتب تعبّر عن الحالات التي تكون عليها الدلالة والنقطة التي يمكن أن تستقر عليها بعد عملية التأويل وآليات مثل الإزالة بواسطة القرائن، وبيان من المتكلم الذي يدفعها إلى تخوم الإشكال أو يسقطها في متاهات المتشابه.

غير أن الملاحظ من حركية الظهور والخفاء أن المستوى الأول ترتبط فيه الدلالة بالعلامات والصيغ التي تحددها في حين يرتبط الخفاء بالخارج أو السياق، وهي نفسها طبيعة الحركية المرتبطة بالمنطوق والمفهوم كما وضحنا ذلك من قبل.وإذا جاز لنا تجسيد نموذج مسار الدلالة عند الأصوليين فهو يبدو في شكل مثلث متساوي الساقين تمثل قمته أقصى درجات الظهور ومنها يبدأ حيز المنطوق وتمثل القاعدة أقصى درجات الخفاء وما يدخل في حيز المفهوم وبين النقطة والقاعدة تشتغل الدلالة بآليات متنوعة تحدث من خلالها مبادلات أو عمليات انتقال هي ما سمّاها **طه عبد الرحمان** القوة اللزومية التي قد تكون واسعة إلى الحد الذي لا يكون في طاقة متلقي هذا القول الإحاطة بها، والواقع أن المتلقي لا يحتاج إلا إلى بعض اللوازم لكي يحصل معرفة كافية بالقول الملقى إليه، لذلك فإنه لا يفتأ يلجأ إلى القيود السياقية والمقتضيات المقامية والمبادئ الخطابية من أجل استخلاص اللوازم التي تخدم إدراك الفائدة الإخبارية والغرض التواصلي من القول»[2] هذا مع الإشارة إلى أن المفهوم قد يرتقي إلى درجة الوضوح عند بعض الأصوليين؛ ومثال ذلك استنباطهم تحريم الضرب والشتم للأبوين من

---

1- التفتزاني، التلويح على توضيح التنقيح، ج1، ص241/242، نقلا عن محمد توفيق محمد سعد، هامش كتاب دلالة الألفاظ عند الأصوليين، ص380.

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 90.

قوله تعالى: **(ولا تقل لهما أف)**؛ فظاهر العبارة يدل على تحريم التأفيف، ولكن بالاستناد إلى دلالة المفهوم، مفهوم الموافقة يدل نص العبارة دلالة واضحة على تحريم أي نوع من أنواع الأذى للأبوين، بل إن من الأصوليين من يجعل دلالة المفهوم ودلالة الفحوى نصا. (أي في أعلى مراتب الوضوح)[1]

## 2- سيرورة الفعل الدلالي

لقد رأينا أن معرفة المسافة بين الوضع والاستعمال تتحدّد بوجود القرينة، فالوضع كما يعرفه الأصوليون تحديد مجرد لا يحتاج إلى قرينة؛ لأنه ذو مظهر دلالي قار، بينما يحتاج إليها الاستعمال؛ لأن دلالته مظهرها حركي. فالقرينة، إذن؛ هي العلاقة الدالة التي لا يفيد اللفظ إلا بها وتجعله مجازا، فإذا لم يفد اللفظ شيئا إلا مع قرينة يسمى مجازا، وهنا لا بد من الإشارة إلى أهمية المتلقي ودوره في صناعة إرادة المعنى الذي وضع له اللفظ أصلا، أي إمكانية الوصول إلى القصد من وضع اللفظ الذي يكون للعلامة القرينة دور فيه؛ حيث تمكّن المتلقي من ذلك وكأنه يعيد بناء المعنى من جديد وتكون القرينة بهذا المعنى وسيلة لإدراك طبيعة العلاقة التي تربط بين العبارة وما تؤول إليه، وهي كما رأينا قائمة على محاولات ترجيحية: إحالة وتأويلا من أجل إدراك التشابه وهنا يكمن البعد الحركي في مسار القبض على الدلالة عندهم، أي حركية المرور من **الوضع** إلى **الاستعمال إلى الحمل**. فإذا كان الوضع يؤسّس للدلالة في علاقتها بالصيغة على الإطلاق، لأن دلالة الإطلاق في الوضع لا تعني شيئا آخر غير التحرر من قيد القرينة ؛ ذلك أن اللفظ إذا استعمل فيما وُضع له فقد أطلقت دلالته وإذا اقترن بقرينة فقد تقيّد بها؛ وهو الاستعمال الذي يؤسّس للدلالة في علاقتها بالمتكلم ورغبته وإرادته وقصده، ويجعلها تشتغل بالطريقة التي يحدّدها قصده، سواء في

---

1- ينظر: الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، (تح/ صلاح بن محمد بن عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1418/1997، ج1، ص150.

استعماله اللفظ فيما وضع له وهو الحقيقة أو في غيره فيكون مجازا، لينتقل بعده اللفظ إلى السامع ليعتقد ما شاء من مراد المتكلم بلفظه. وهذا المسار، إذن، ينتقل عبر مراحل تكون فيه الدلالة في اشتغال وسيرورة، وهنا يظهر البعد التواصلي الذي يتجلى من خلاله الفعل المعنمي l'acte semique من الإشارة باللفظ إلى تأويلها.

إن مفهوم إرادة المتكلم هنا مرتبط ارتباطا وثيقا بقوانين التخاطب وخاصة قانون الفائدة الذي يعد مسلمة مرتبطة بالتخاطب كما قال **غرايس**، والأصوليون يلتقون معه في «تفريقه بين الملازمات التواضعية، والملازمات التخاطبية، الأولى: تشير إلى دلالة الملفوظ بالنظر إلى الأوضاع اللسانية وحدها، والثانية: تشير إلى الدلالة المحصلة عن طريق الآليات الدلالية المرتبطة بالسياق» وهو التفريق ذاته الذي يشير إليه **بنفنيست** حينما يقابل في تحليل اللغة بين مستووين اثنين: المستوى السيميائي القائم على تحديد الدليل تحديدا ذاتيا يوافق المعنى الوضعي، والمستوى الدلالي حيث تظهر الوظيفة التواصلية للجملة في مجال الاستعمال، ويتداعى المعنى في سياق الفعل الفردي إلى انفتاحه في الخطاب عبر بعد جديد للتدليل»[1]

إن هذا البعد الجديد للتدليل مرتبط ارتباطا وثيقا بفهم المتلقي وتأويله ، ولعل الوعي بدور المتلقي هو الذي مكّنهم من اكتشاف اشتغال الدلالة وما توصّلوا إليه من جهاز مفاهيمي ومصطلحي يرصد حركة الدلالة وحدودها في علاقة المفاهيم بعضها ببعض، فإذا كانت المسافة في حركة الدلالة مثلا في العلاقة التضمنية قصيرة لعلاقة الجزء بالكل كما هو الحال في حد السرقة (**والسارقة والسارق فاقطعوا أيديهما**) لعلاقة جزء بكل اليد. فإن المسافة في العلاقة الالتزامية تكون أطول، فقد يلازم المعنى الذي وضع له اللفظ أصلا معنى أو معاني خارجية عن طريق الاستتباع، فهنا يحتاج إدراك الدلالة التي تسمى **دلالة الالتزام** إلى هذه

---

1- الطيب دبة، المرجع السابق، ص 319.

المعاني الخارجية لإدراكها، وقد تبين لنا سابقا في قوله تعالى **(وأحل الله البيع وحرم الربا)** أن معناها اللفظي الذي وضعت له هو حِليّة البيع وتحريم الربا، ولكن الدلالة التي سيقت من أجلها الآية هي بيان عدم مماثلة البيع للربا بدلالة السياق في قوله **(ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا)** فكانت هذه الدلالة مستتبعة للدلالة الأولى، والعلاقة بينهما هي اللزوم العقلي مع ملاحظة أن دلالة الالتزام معنى خارجي بالنسبة لدلالة اللفظ الوضعية.

من هنا، جعل الأصوليون دلالة الالتزام عقلية تقتضي مستوى تأويليا يعود إلى سياق المعاني المجاورة التي تتبع المعنى الأصلي، و بذلك، فدلالة الالتزام «ليس دلالة لفظ على معنى، بل دلالة معنى اللفظ على لازم خارجي، فعند فهم مدلول اللفظ، ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك اللازم مفهوما، فهي إذن دلالة معنى على معنى لا دلالة لفظ على لازم معنى»[1] وكأن المتلقي هنا ينتقل إلى إدراك نوع من العلاقة هي علاقة المجاورة أو ما يسمى بالمؤشر indice في السيميائيات.

فاشتغال الدلالة وحركيتها، إذن، مرتبطان بعملية انتقال من اللفظ إلى المعنى الوضعي ومنه إلى لازمه الخارجي، بعدما كان الانتقال في المستوى الأول وهو **المطابقة** من الاسم إلى المسمّى، أي فهم المعنى من اللفظ لمن كان عالما بالوضع، وفي مستوى ثان وهو **التضمّن** يكون الانتقال من اللفظ إلى مجموع المعنى الموضوع له ثم منه إلى جزئه، أي هو انتقال أو لزوم داخلي، ويصبح الجزء لازما داخليا، وهو الأمر الذي يختلف في دلالة الالتزام حيث يكون اللازم خارجيا ومن هنا فالمسافة بين الانتقال من المعنى الوضعي إلى لازم خارجي تقتضي فهما آخر غير الذي أريد له فتكون المسافة بعيدة تقاس بمستويات الظن ودرجاته حيث يكون في **التضمّن** أقرب إلى القطع في حين يكون في الالتزام أبعد عنه. وقد سبق وأن أشرنا إلى دلالة التضمن باعتبارها جزءا من المعنى المطابقي

---

1- محمد توفيق محمد سعد، هامش كتاب دلالة الألفاظ عند الأصوليين، ص 27.

المعبّر عنه باللفظ الموضوع لمعناه المنطوق صراحة، كما في قصر الأزواج على أربع، فيتّضح أن التضمن أقرب إلى التحصيل من الالتزام لحاجة الثاني إلى معنى خارجي وبذلك تصبح المسافة بينه وبين المعنى الوضعي للفظ أكثر بعدا مما يتطلب تأملا لتحقيق دلالته.

إن مستوى التطابق يقوم على علاقة تواصلية تشترط وجوب معرفة قصد المتكلم من إطلاق اللفظ لكي يفهمه المتلقي، وهو ما نجده في سيمياء التواصل حيث يشترط التهيؤ لاستقبال الإشارة ومعرفة القصد لكي يتم تفكيك الرسالة وتعيين المعنى، وإلا سيبوء الفعل التواصلي إلى الفشل. وبالتالي، فاللفظ هو بمثابة الإشارة إذا أطلقت، وقصد بها إلى معنى وفهم منها ذلك المعنى «فهو دال عليه وإلا فلا، فالدلالة متوقّفة على إطلاق وإرادة وفهم، الأول من قبل المتكلم والأخير من قبل السامع» [1]

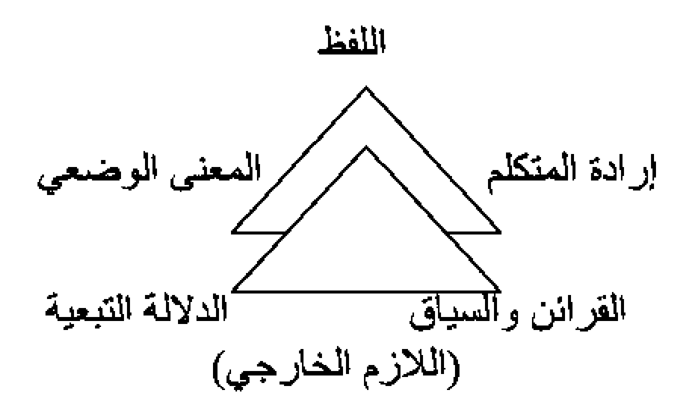
وإذا كان القصد في المطابقة ضروريا من أجل التواصل، فإنه في المستوى الثاني والثالث التضمن والالتزام غير ذلك، وخاصة في مساره الثاني الذي هو **الإشارة** وهو «ما لا يتبادر فهمه من ألفاظه ولا يقصد من سياقه، فهو مدلول اللفظ بطريق الالتزام وغير مقصود بالسياق مثل قوله تعالى (**وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف**) بمعنى أن الأب عند احتياجه أن يتملك بغير عوض من مال ابنه ما يسدّ به حاجته لأن ولده له، فمال ولده كذلك له ضرورة، وهذه الأحكام فهمت من إشارة النص لأن في ألفاظ النص نسبة المولود لأبيه بحرف اللام الذي يفيد الاختصاص (وعلى المولود له) ومن لوازم هذا الاختصاص ثبوت هذه الأحكام لكنها غير مقصودة من سياقه (المقصود من السياق هو وجوب نفقة الوالدات من رزق وكسوة على الآباء ولذلك كان فهمها من إشارة النص لا من عبارته»[2]

---

1- محمد توفيق محمد سعد، هامش كتاب دلالة الألفاظ عند الأصوليين، ص.35.

2- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، 155/156.

إن إلقاء اللفظ فيها يقتضي فهما آخر غير مرتبط بما يريده ويقصده المتكلم، بمعنى أن المقصود يكون على سبيل الظن لا اليقين والقطع ولذلك تتعدّد الفهوم، وننتقل إلى مستوى آخر من مستويات التواصل القائم على إرادة السامع. وهنا نقف على سيرورة قائمة على بناء ثلاثي: «لفظ، فرابط، فمعنى» ليصبح المعنى الوضعي ركيزة من خلال رابط إلى داخل ثم إلى خارج وهكذا دواليك. كما هو مجسد في الرسم التالي:




إنها استراتيجية في عملية التّعيين تكون مباشرة في الأولى وتقوم على اختيار جزء من مجموع الاحتمالات التي تنتمي إلى الكل كما هو الشأن في تعيين اليد حيث نمر بالعام الذي هو الإنسان، لتعيين إذا كان القصد هو اليد أو جزء منها أو هو شيء آخر كأن يكون الندم مثل ما ورد في قوله تعالى: «**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**» التي تعني الجارحة على المعنى الحقيقي وقوله «**ويوم يعضّ الظالم على يده**» التي تعني الندم. فلكي يتم المرور إلى تعيين دلالة الندم لا بد من قطع سلسلة من التأويلات مستندين إلى السياق، أي أن الندم يستفاد من جهة السياق لا اللفظ.

إن الدلالة اللزومية، بهذا المعنى، يمكن أن ننظر إليها في شكل قسمين سمّاها الأصوليون مقصودة باللفظ وغير مقصودة باللفظ[1] والمقصودة باللفظ يشبه

---

1- يراجع، تمام حسان اللغة العربية معناها ومبناها، ط3، عالم الكتب، القاهرة: 1998، ص23.

الأفعال المتضمنة في القول actes illocutoires في التداولية ولعل تعريف جزئه الأول الذي يؤكد ذلك يجعلنا نقف عند هذه الحقيقة؛ فالاقتضاء في اصطلاح الأصوليين هو «ما كان المدلول فيه مضمرا، أي محذوفا من الكلام، ويكون تقديره ضروريا يتوقف عليه صدق المتكلم أو يستحيل فهم الكلام عقلا إلا به أو يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به[1].

ومن هذا **فالمقتضى** أي الدلالة المقصودة في اللفظ[2] لا يمكن أن يتم تقديرها إلا بشروط: أولها صدق المتكلم أو صحة الكلام عقلا أو صحة الكلام شرعا؛ أي أن المعني أو المدلول يكون مقصودا وإدراكه استنادا إلي تلك الشروط المرتبطة بالمتكلم صدقا أوعقلا أوشرعا وهو ما يؤسّس لما سموه بدلالة الاقتضاء،وهذا يشكّل مستوى ايحائيا من الدرجة الأولى.

أما دلالة **الإيماء** فهي وصف زائد على الحكم يكون بواسطة إشعار من المتكلم بالتفهيم أو حمل المخاطب على أن يغلب معنى ما بواسطة علامة تأكيدا على أن ذلك الوصف هو العلة التي تأتي بصيغ مختلفة مثل الحروف أو الشرط أو الغاية أو الاستثناء وغيره .

إلى جانب المقصود باللفظ وهو الاقتضاء présupposition والإيماء هناك غير المقصود باللفظ وهي تشبه الأفعال التأثيرية عند أوستين وتشمل **الإشارة** والتي تعرف بأنها» دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم» فهي إذن مرتبطة بانتقال الذهن من معنى إلى آخر بواسطة سيرورة تأويلية كالتي تحدث عنها بورس تستدعي فيها كل لفظة معنى يستدعي بدوره معنى آخر يتجسد في

---

1- يراجع الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت 1998، ج3، ص92.

2- وهذا خلافا لدلالة العبارة المقصود باللفظ لأن دلالة الاقتضاء هي معنى مقصود في اللفظ وليس باللفظ كما ورد في كلام تمام حسان (ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في شرح التحرير في أصول الفقه للإمام الكمل بن الهمام، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2، 1403/1983، ج1/ ص106.

لفظة أخرى وهكذا، فهي دلالة تأويلية مرتبطة بالإمكانيات التي يمنحها المنطوق من سيرورة تصبح فيه المدلولات أشكالا قائمة على الإيحاء الإشاري لا غير؛ بمعنى عدم وجود لازم أو بمعنى أصح وجود لازم في الكلام لكنه غير مقصود من قبل المتكلم عكس الاقتضاء والإيماء؛ أي أن القصد هنا ينتقل إلى المخاطب الذي يقوم باستدلالات نابعة من معرفته ولا يقتضيها اللفظ ولا ترتبط بقصدية المتكلم، وهو ما يسمى قصد المرسل إليه وهو المستوى الثالث من حركة اللزوم. غير أن تعدّد الاستلزامات أو النتائج يحيلنا إلى ما يسمّى بالوضعيّات التلفّظية المتعدّدة situations énonciatives. التي يفرضها منطق اللغة والقول ذاته الذي يوحي بتلك الاستلزامات.

هذا على مستوى حركية الدلالة في مستوى المنطوق[1] أما على مستوى المفهوم فالمسار يبدأ من **الإشارة** وهي الوسيط المؤدي إلى المفهوم والذي يمكن أن ندرجه ضمن ما سمّاه التداوليون sous entendu القائم على سلسلة من الاستنتاجات التي لا تخضع لما يخضع له الاقتضاء بضرورة ارتباطه بالبنية اللغوية للقول كما أشار إلى ذلك ديكرو وأوركيوني، وهو كما يعرفه الأصوليون «ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق» وهو تعريف دقيق يتجاوز ما قاله الغربيون.

فالمفهوم بهذا المعنى هو المسكوت عنه الذي يقابل المذكور الذي هو المنطوق، فإذا ما أردنا أن نفهم المسكوت عنه علينا أن نفهمه في علاقته بالحكم الذي يدل عليه المنطوق إما موافقة له في النفي والإثبات أو مخالفة لذلك. ولذلك قالوا بمفهوم **الموافقة والمخالفة**. وهذا تقريبا ما يشبه ما قال به **سورل** في قضية الأفعال غير المباشرة التي لا نفهمها إلا استنادا إلى السياق المقامي وهو ما سماه الأصوليون أيضا **بفحوى الخطاب أو دليله**.

---

1- المنطوق والمفهوم اصطلاحُ أصوليي المتكلمين، والمنطوق يتضمن قسمين هما: دلالة المنطوق الصريح، ودلالة المنطوق غير الصريح، لكنه لا يتضمن دلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه، وقد أردناه كذلك، من قبيل مقابلة اصطلاح المتكلمين باصطلاح الأحناف.

إن دلالة المفهوم تشبه منطق المجاز العقلي أو الاستعارة القائمة على انتقال الذهن استنادا إلى سياق الكلام وينقسم إلى **فحوى الخطاب** كتحريم الضرب والشتم للوالدين بمفهوم الموافقة وهو تنبيه بالأدنى **أف** على الأعلى **الضرب**، وقد يكون تنبيه بالأعلى على الأدنى، فهو، إذن، ما نبه عليه اللفظ، وما دل على ما هو أقوى منه. أما **لحن الخطاب** فهو ما لاح في ثنايا اللفظ وما دل على مثله[1]

نلاحظ هنا، طبيعة الحركية المرتبطة بالدلالة في المفهوم، فالانتقال من الأدنى إلى الأعلى أو المساواة انتقال من الدلالة اللغوية إلى العرفية وهو أيضا قائم على قياس الضرب على التأفف بعد إدراك المعنى أو العلة التي من أجلها حرم التأفف وبالتالي واستنادا إلى بعض علماء الأصول فهناك أربعة عناصر في الآية.

التأفف – وهو المنصوص عليه أصل.

الضرب وهو المسكوت عنه فرع.

الحكم هو التحريم.

العلة التي جمعت بين الأصل والفرع والتي هي رفع الأذى.

وهنا نعود مرة أخرى إلى مسألة مهمة في إدراك الدلالة التي لا يمكن أن تكون حتى في المسكوت عنه خارجة عن العلاقة اللغوية أو العرفية أو بالقياس في حين أن الغرب حصروا العلاقة اللغوية في الاقتضاء فقط. لعل اختلاف علماء الأصول في هذا الأمر بالتركيز على اللغة أو القياس يدل على التركيز على وجهة نظر معيّنة تدل على الوعي بأن إدراك معنى المعنى أو المسكوت عنه لا يتم إلا عن طريق اللغة، ولذلك قال الجرجاني عن المفهوم أنه: «المعنى الذي يحصل في العقل من اللفظ»[2]ولذلك أطلق عليها الأحناف دلالة النص لأن «دلالة النص تأتي

---

1- يراجع ادريس بن خويا، البحث الدلالي عند الأصوليين، ص 106/107.

2- التعريفات، ص 196.

من جهة اللغة عن طريق المعنى بدلالة سياق الكلام ومقصوده» [1] ولكنها هي ما يسمح للفكر بالمقارنة والاستدلال والقياس لمن يرجح القياس فحسب.

إن دلالة المفهوم مرتبطة بفهم الألفاظ المنطوق بها، سواء وافق هذا الفهم حكم المنطوق به أم لا، وهو ما يتعلّق بالدلالة في محل النّطق وهو مفهوم الموافقة. أو خالفه ويعني الدلالة في غير محل النطق وهو يعني مفهوم المخالفة في النفي والإثبات «لأنه متى كان المنطوق ،مثلا، مثبتا يكون مفهوم المخالفة نافيا، ومتى كان المنطوق نافيا يكون مفهوم المخالفة مثبتا»[2]وهو ما عرفه الآمدي بقوله: «ما يكون مدلول اللفظ في المسكوت عنه فيه مخالفا لمدلوله في محل النطق»[3]وعلى هذا الأساس رأى علماء الأصول أنه «إذا دل النص الشرعي على حكم في محل مقيّدا بقيد بأن كان موصوفا بوصف أو مشروطا بشرط أو مغيا بغاية أو محددا بعدد، يكون حكم النص في المحل الذي نحقق فيه القيد هو منطوق النص أي مفهوم الموافقة، وأما حكم المحل الذي انتفى عنه القيد فهو مفهوم المخالف في قوله تعالى: **(قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه، إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا)** فدلالته من حيث مفهوم الموافقة أي منطوقه هو تحريم الدم المسفوح وأما ما يستفاد من جهة مفهوم المخالفة المسكوت عنه في الآية فهو تحليل الدم غير المسفوح وذلك بإثبات نقيض الحكم في مفهوم الموافقة» [4]

هذا المستوى من الإيحاء من الدرجة الثانية «ذلك أن المستوى الأول الرابط بين الدال والمدلول يشكل سيميائيات تقريرية، (وهو مستوى المنطوق) أما المستوى الثاني فيشكل سيميائيات إيحائية، حيث تتحول الدوال إلى علامات (دال ومدلول) لسيميائيات تقريرية في حين أن المستوى الثالث يشكل سيميائيات

1- ادريس بن خويا، البحث الدلالي عند الأصوليين، ص120.

2- سبل الاستنباط، ص257 نقلا عن ادريس بن خويا ص123.

3- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص78.

4- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 157.

إيحائية من درجة ثانية تشتغل داخلها الدوال باعتبارها علامات لسيميائيات هي تقريرية في علاقتها بهذا المستوى ولكنها إيحائية في علاقتها بالمستوى الأول»[1]

هنا نقف عند فهم مهم جدا وهو اعتبار المسكوت عنه عند الأصوليين يتجسّد في ألفاظ ويتكون من دال ومدلول وفي هذا يقترب منهم رأى **هيامسلاف** الذي سعى إلى صورنة أوشكلنة المحتوى فجعل له شكلا، لكن **الآمدي** هنا يتجاوزه إلى المسكوت عنه الذي يراه أيضا دالا ومدلولا. فالمسكوت عنه أيضا علامة تتكون من دال ومدلول. والدليل على ذلك أنهم أطلقوا عليه مصطلح **دليل الخطاب وتنبيه الخطاب** لما في ذلك من بعد مؤشري يلعب فيه السياق والقرائن دور المؤشر والمنبه عليه في المنطوق، وهو ذو أهمية كبيرة جدا لأنه، يجب بذل جهد لمعرفة الفائدة التي تقف وراء نفي الحكم عن المسكوت عنه عند تخصيص المنطوق بالذكر؛ ولذلك وضعوا له شروطا وجعلوه أنواعا كالصفة والعلة والشرط والعدد والحصر والحال والزمان والمكان والغاية والحد.... وهي حجج لغوية يتم بوساطتها استنباط الحكم من النص.

لا بد من الإقرار أن مقاربة الأصوليين لقضية المفهوم تتقاطع مع تصور بورس و**هيامسلاف** للمدلول. وإن قضية البناء السيميائي للمدلول عند الأصوليين تتخذ بعدا معرفيا «وثيق الصلة بمشكل الإدراك والمعرفة بصفتهما رديفين للمدلول والتجربة وهذا ما يفسر المظهر الجناسي الرابط بين المدلول السيميائي والمدلول الإدراكي المعرفي الظاهراتي»[2] أو هو يشبه المسار الذي يقع بين ما سماه **بورس** الموضوع المباشر والموضوع الدينامي، فالمباشر وهو الأثر أو الفكرة الأولى أو ما سموه بالدلالة الوضعية وهي أنواع عام وخاص ومشترك. والموضوع الدينامي يبدأ من المؤول المباشر حين تستنتج الدلالة في علاقتها بالاستعمال وهي الدلالة اللغوية والعرفية والشرعية.أما المؤول الدينامي فيتم من

---

1- امبرتو إيكو، العلامة، ص142.

2- أمبرتو إيكو العلامة، ص148.

خلاله رصد الدلالة في سيرورتها بين الخفاء والتجلي ودرجاتها من الخفي إلى المتشابه ومن المنطوق إلى المفهوم كما أوضحنا.

تعكس معاينة مسار حركة الدلالة، أن الأصوليين استطاعوا وصف الدلالة بل وقياسها من خلال درجات ومراتب في هذا المسار.

## الوجود الصيغي للدلالة:

يدفعنا هذا العنوان إلى تبني فكرة الحديث على نظام الجهات أو نظام المدلولات كمقابل لنظام الأدلة، ذلك أن المنطق الهوّي **للصيغة أو الجهة يقوم** على نوع من الحركية التي تتأرجح من حيث التفاعل فيما بينها من جهة إلى جهة أخرى.

ومن هنا، فمنطق الوجود الصيغي للدلالة يشارك عوارض الدلالة التي هي التغيرات التي تقبع بين الظهور والتجلي في الحركة. والوجود الصيغي يصبح متأثرا بعوارض الدلالة، فإذا ما كان العارض ظاهرا فهو حرام أو حلال وهو ما يدخل ضمن ما سموه **بالمنطوق** وإذا ما كان العارض خفيا فهو مما يفهم ممّا يقتضيه القول ويدخل في ما سموه **بالاقتضاء** الذي هو الوجه الأول من اللزوم، أو يفهم منه فيدخل فيما سمّوه **بالمفهوم.**

إن البناء التدرجي السلّمي للوجود الصيغي الذي اعتمده الأصوليون قائم على سلّم حجاجي هو: سلّم الحث على الفعل وهو الحلال وما دونه إلى المستحب وسلم الحث على الترك وهو الحرام وما دونه إلى المكروه، وهذا السلّم يقوم بدوره على التدرج الذي يقوم على علميات النفي والإثبات، والسلب والإيجاب، ويتمثل كما يلي:

| سلم الحث على الفعل | سلم الحث على الترك |
| --- | --- |
| - الواجب | - الحرام |
| - المندوب | - المكروه |
| - مباح الفعل | - مباح الترك |

وهو كما نلاحظ تصنيف سلميّ لترتيب الأحكام الشرعية[1] فالإباحة وسيط أو هي بمثابة المشترك البنيوي بين الفعل والترك ، وقد زاد الحنفية كراهة التحريم قبل الوصول إلى التحريم، والفرض قبل الوصول إلى الواجب للتفريق بين ما ثبت ثبوتا قطعيا متواترا وما ثبت ثبوتا ظنيا.

إن مبدأ القوة اللزومية، إذن، هو النسق المنطقي الذي يسيّر مسار الدلالة ومبادلاتها عند الأصوليين، فالقوة اللزومية لدلالة العبارة تتولد عنها الدلالة التبعية كالاقتضاء والإيماء والإشارة التي تمثل أقصى درجات اللزوم لأنها تدخل الدلالة في المسكوت عنه أو المفهوم. ومن هنا فنحن إذن بإزاء طريقتين في اشتغال الدلالة:

- اشتغال الصيغ: كالحرام والحلال أو الضرورة والإمكان والوجوب وهو قائم على بنية يحدها طرفان قائمان على التقابل.

- اشتغال العوارض: التغيرات التي تحدث داخل تلك البنية وهي التي تحدّد الحركية داخلها، والتي تقتضي عمليات استدلالية هي ما يلخص علم أصول الفقه باعتباره علما بقواعد كيفية الاستدلال وكيفية حال المستدل.

---

1- يراجع في هذا الشأن تحليل طه عبد الرحمان – اللسان والميزان، ص 286.

- إن هاتين الطريقتين في اشتغال الدلالة عند الأصوليين تجعلان تأويل الخطاب القرآني أمرا ممكنا ولكن في إطار المقاصد التي حددوها وهي مقاصد الشريعة التي تعد بمثابة الفضاء الذي يضمن انفتاح الدلالة وتعددها ولكنه في الوقت نفسه يُسيُّجها بحدود هي أقصى ما يمكن أن يصل إليه التأويل في إطار تلك المقاصد.

# خاتمة بمثابة مقدمة

# مدخل إلى العرفانية الصوفية

إنا وإن كنا قد نظرنا إلى المعرفة التراثية بفروعها المختلفة: النحو والبلاغة والنقد وعلم الأصول على أنها أنشطة فكرية سعى كل فرع منها إلى البحث عن القوانين التي تنتظم الأنساق والمناهج المنوطة باكتشاف المعنى وبتتبّع الآليات التي تكشف عن وجوه الدلالة في الخطابات، فإننا كنا نود أن نختم هذا الكتاب بمبحث خاص بالعرفانية الصوفية، غير أننا وجدنا أن التصوف يحتاج إلى بحث مستقل يراهن، ليس على اكتشاف تشكّلات المعنى في خطاباته فحسب، بل يستنبط النظريات التي تقوم عليها هذه العرفانية. ولذلك اكتفينا، في هذا المقام، بتهيئة القارئ لهذا البحث المستقل بخلاصة هي بمثابة مقدمة للعرفانية الصوفية، التي انفردت عن الأنشطة الأخرى بفهم الوظائف العليا للإنسان؛ كالإدراك والفهم واللغة، من أجل الاتصال بالمطلق الأمر الذي جعل التصوف يصنّف أحيانا ضمن المعارف النفسية والاستبطانية التي تتجاوز العقل، ومن هنا جاء التّمييز بين المعرفة التي وصفنا بها بعض مجالات التراث والعرفانية التي يوسم بها التصوف كاستراتيجية يمكن أن تقابل السعي العلامي والنسق السيميائي الذي وصفنا به تلك المباحث وتحتويها في الوقت نفسه، ذلك أن العرفانية الصوفية تقوم على اعتبار الدلالة والتّصورات والعمليات الذهنية وفعل الشعور هي الموجه الأساس للغة ولاستعمالها،إذ بها يحدث الكشف وتحصل المعرفة وهو اعتبار مكمّل وأشمل من الاعتبارات التي نظر من خلالها علماء النحو والبلاغة والأصول والنقد إلى المعنى. ومن هنا يكون من الطبيعي أن تطرح أسئلة مغايرة لتلك التي تم طرحها في معاينة المباحث الأخرى، منها الطرائق التي تبنى بها الدلالة الصوفية ودور اللغة وعلاقتها بالتّصورات الذهنية، وبالشعور وتجربة البحث عن الحقيقة التي هي مدار الإشكالية الصوفية. وهذا لا يعني أن المتصوّفة انتبهوا إلى جوانب لم

تكن بالنسبة للآخرين في الحسبان نتيجة تناولها بما ينسجم ومقاصدهم التداولية التي قامت أصلا على معاينة الاستعمال القرآني للغة في وجوهها البنيوية، وإنما؛ لأن المتصوفة انتبهوا في إطار مجالهم التّداولي إلى إشكالية أخرى من إشكالات اللغة في علاقتها بتصوّرات الإنسان وفي علاقته بالعالم وبنفسه وبالله. وهذا بدوره يشير إلى العلاقة المعقّدة بين اللغة والعالم الذي تمثّله، من جهة، وبينها وبين الفكر الإنساني الذي يوجّهها أو توجّهه والتي عبّر عنها المتصوّفة بضيق العبارة واتساع الرؤية، من جهة أخرى، وهو ما يعني أن العرفانية الصوفية هي أيضا نظرية شاملة في المعنى، الذي عبروا عنه أحيانا بالمعرفة والحقيقة والاتصال والوقفة والمشاهدة وغيرها مما يعكس سيرورة معقدة قوامها مراحل التجربة الصوفية القائمة على التأمل والتذوق والاستبطان وترييض النفس وكلها عبارة عن ممارسة لخصها التوحيدي في قوله: «يا هذا ارفع طرفك، أجل فكرك، أطل اعتبارك، أصدق نفسك، أعبد ربك، قدم زادك، كثّر عتادك، افهم وتفهم، واعلم وتعلم، وبيّن وتبيّن»[1] فالفهم والعلم والتبين كلها مرتبطة بالممارسة وبالأداء القائم على الذوق باعتباره منار الإدراك والوعي.

لا يمكن أن نعتقد، مثلا، أن المصطلحات الصوفية التي انتشرت عند المتصوفة تستند إلى رؤية في النظر إلى المعنى باعتباره مرتبطا بالمفردات؛ لأن تلك المصطلحات هي بمثابة مقولات حدّدت تصوّرهم للغة وللدلالة في بعدها الرمزي، وليس في وجودها اللّفظي أو التّركيبي. أي اعتبار اللغة نظاما لكنه لا يخضع إلى قوانينه الداخلية بقدر ما يخضع إلى قوانين الذهن القائمة على إدراك المجرد بوساطة التجربة اليقينية التي تنبني على ثلاث مراحل قائمة على التدرج من علم اليقين إلى عين اليقين إلى حق اليقين، حيث يعبّر الأول وهو علم اليقين عن معاينة للعالم الخارجي والداخلي على السواء ويعبر الثاني عن

---

1ـ أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة ـبيروت 1982، ص 241

إدراك المميزات والظواهر المرتبطة بهذه العوالم من خلال ترييض النفس أو ما سموه بالتخلي والتحلّي أو عملية التحييد ووضع العالم بين قوسين الذي عبّر عنه المتصوفة بالخروج عن السّوى والثالث يعبّر عن لحظة انبثاق الحقيقة وإدراك علة الوجود وصانعه وهو الله فيحصل الكشف لتصبح التجربة كلها هي تجربة نظر بواسطة الشعور للوصول إلى الحقيقة في ذاتها.

من هنا يمكن فهم رفض المتصوفة ربط المفردات بالمعاني التي أعطيت لها قبلا والتي تجعلها في علاقة بالعالم الخارجي، ورأوا بأن للكلمات علاقة وطيدة بالعمليات الذهنية التّصورية التي تقوم عليها، ومن هنا فهم كانوا في مواجهة مجموعة من المسلّمات حول استعمال اللغة؛ ولذلك كانت أول قضية أثيرت هي قضية الإشارة في علاقتها بالتصور.

منذ البداية كانت اللغة العنصر الأساس الذي بدأت منه صياغة تصوّرهم للوجود، فعكفوا على تحويل اللغة المتداولة إلى علامات رمزية تتجلّى في ذلك المفهوم الذي اصطلحوا عليه باسم الإشارة. فالإشارة تحمل صفة الإحالة إلى حالات الروح أو الشعور التي يقصد بها فهم الكينونة مع الله، ولذلك بدت للعامة أنها مستغلقة، ولقد وجدنا **الحلاج** يستعمل اللغة استعمالا مغايرا يقف عند الحروف ويجعل منها منهجا لتجاوز الثبات والتقعيد وتقنين الفكر وتثبيت الأصول، وتأكّد ذلك عند **النفري** حين قام بعملية التأثيل اللغوي كاستراتيجية للتأويل وصياغة التصور.

سعى المتصوفة إلى إثبات حضور الله في الذات (**كأنك تراه** .. واستنادا إلى عدة أحاديث **كنت سمعه الذي يسمع به**) وإثباته في الذات فعليا؛ لذلك بدا أن التصوّر الصّوفي غير عقلي واتهم أصحابه بالابتعاد عن العقل لأنه كان تصوّرا شعوريا ذوقيا، فكيف يكون حاضرا في الذات؟

إن كون الله حاضرا في النفس لا يعني أنه معروف بصفاته؛ لأن وجود الله مستقل بذاته، وإن تحقّق تعالى في الذات مرتبط بتصوّر ذهني شعوري وعقدي

وواقعي أيضا يتجسّد في سلوك يسلكه الصوفي قائما على التجربة العملية.

أدرك المتصوفة قدرة الإنسان على إنشاء تصورات منظمة، ومستويات متعددة ومختلفة مجرّدة للتعبير عن التجربة الإيمانية وما المقامات والأحوال إلا دليل على ذلك ولقد كيّفوا لهذه المستويات مقابلات لغوية تحيل إلى المجال العرفاني المرتبطة به. فاعتقدوا أن كل كلمة مرتبطة بالفضاء الذهني الذي هو عبارة عن «وضعية situation معقّدة إلى حدّ ما تشتغل على مجموعة من العناصر وعلى علاقات معيّنة بين تلك العناصر. ومن بين تلك الفضاءات الذهنية يمكننا نذكر المعتقدات والحالات الشعورية ورغبات المتكلم وتصوّره للواقع»[1]

أما الحالات الشعورية فهي تلك الوضعيات الشعورية التي وجد فيها المتصوفة أنفسهم في مواجهة أنفسهم من خلال تجربتهم الروحية، وأما رغباتهم كمتكلمين فتتجسد في عباراتهم المستغربة التي عرفت بالشطح...، وأما تصوّرهم للواقع فإنهم اعتبروه سِوَى لا بد أن يخرجوا منه. وهذه الفضاءات الذهنية مرتبط بعضها ببعض؛ ففضاء المعتقد متفرّع عن فضاء الحالة الشعورية الذي يتفرّغ عن فضاء رغبات المتكلم وهو بدوره متفرع عن تصوره للواقع.

حينما قالت **رابعة العدوية:**

| | |
|---|---|
| **أحبك حبين: حـــــب الهـــوى** | **وحـــــــب لأنك أهـــــــل لذاكـــا** |
| **فأما الذي هو حـــــــب الهـــوى** | **فشغلى بذكرك عمن ســـــــواكـــــا** |
| **وأما الذي هو أنـــــــت أهل له** | **فكشفك لي الحجب حتى أراكـــــــــا** |

فهي وضعية تعبر عن حصول الصفة لمجرد الافتراض كما أشار إلى ذلك عبد الجبار بن غريبة إلى ما قاله الجرجاني: «فهذا ونحوه على أنك قدّرت إنسانا هذه صفته وهذا شأنه وأحلت السامع على من يتعيّن في الوهم دون أن يكون

1- مدخل إلى النحو العرفاني، نظرية رونالد لانقاكر، عبد الجبار بن غريبة، مسكيلياني للنشر كلية الأداب والفنون والإنسانيات بمنوبة ط1، سنة2010 تونس، ص40.

قد عرف رجلا بهذه الصفة ومن لطيف هذا الباب قوله: وإنّي لمشتاق إلى ظل صاحب يروق ويصفو إن كدرت عليه قد قدّر كما ترى ما لم يعلمه موجودا ولذلك قال المأمون: خذ مني الخلافة واعطني هذا الصاحب، فهذا التّعريف الذي تراه في الصاحب لا يعرض شك في أنه موهوم»[1]

ومن هذا يتبيّن لنا الفضاء الذهني الذي تصوّرت من خلاله **رابعة** محبوبها فقد يكون محبوبا بعينه حاضرا في ذهنها تحبّه، أي أن المحبوب موجود في الفضاء الذاتي الشعوري للمتكلمة وتتوفر فيه صفتا: أهل لذاك، وكشفه الحجب لها حتى تراه. ما يعني أن **رابعة** تحب محبوبا بعينه، وحصول صفة المحبوب هذه على سبيل الافتراض.

فالمجال الذهني الذي تستدعيه أبيات **رابعة** مرتبط بالصيغ التي جاءت بها الأبيات وهي صيغة المضارع الذي يدل على فضاء ذاتي يقوم على الإمكان الذي تؤكده عبارة **كشفك لي الحجب حتى أراك** ولم تقل رأيتك باعتبار أن رؤية الله المحبوب غير ممكنة في الواقع، ولكنها تقع في فضاء الإمكان.وهو نفس الفضاء الذهني الذي يضع فيه الحلاج محبوبه في قوله:

**والله ما طلعت شمس ولا غربـت ... إلا وحبّك مقرون بأنفاســـــي**

**ولا جلست إلى قوم أحـــــــدثهم ... إلا وكنت حديثي بيـــن جلاسي**

**ولا هممت بشرب الماء من عطش ... إلا رأيت خيالا منك في كـــاسي**

فحديث الحب في هذه الأبيات، يقع في فضاء ذاتي غير موضوعي، أي ان الله يظهر في الصور التي يعتقدها به الحلاج وبالتالي، فالمضمون الذهني التصوّري للمحبوب يرد من خلال تمثيل ذلك المضمون في صيغ الإمكان التي هي صور مثل: مقرون بأنفاسي، رأيت خيالا منك في كاسي، حديثي بين جلاسي. وهي الصور العينية التي أمكن تأمّل الصّورة الإلهية فيها؛ فالمقرون بالأنفاس لا

---

1- دلائل الإعجاز، ص142.

يمكن تبيّنه على الحقيقة، والخيال في الكأس صورة متوّهمة، والحديث المتلفّظ به ليس على الحقيقة لأنّه قد يكون رمزا أو إشارة.ومن ثمة، فمعرفته كما تجلت للحلاج ليست هي نفسها التي تجلت بها لرابعة وهكذا مع كل متصوّف لأن الله في تصوّرهم يتجلّى لكلّ واحد منا في الصّورة التي يحبّها ويريدها ويقصدها باعتبار أن الله هو موضوع الحب والاعتقاد والقصد.

إن صيغ الإمكان هذه هي ما عبّر عنه فيما بعد بتجلي الذات الإلهية، «فالعالم هو مجموع الأسماء الإلهية التي يتسمّى بها حين نسميّه من خلالها (...) ولا يتعلّق الأمر بتشذير للوجود الإلهي، وإنما بحضوره الكلّي في كل مرة في صورة تكون فردية في كل تجل لأسمائه»[1].

ومن ثمة، فإن المجال الرئيسي لمصطلحات مثل **الحب والرضا والأنس** هو العاطفة أو الشعور، ولكن في سياق المقامات والأحوال عند المتصوفة يصبح المجال وجوديا أو خياليا؛ ولذلك لا ينطبق السكر في المجال السّلوكي في الواقع على السكر في المجال الصوفي، على الرغم من أن لهما نفس القاعدة الدلالية؛ لأنهم كسروا مفهوم النموذج الذي تواضع عليه المسلمون في الإيمان، وحاولوا خلخلة ذاكرة الناس من التمّثلات الذهنية القارّة في ذاكرتهم نظرا لتواضعهم عليها، فالمسلمون إذا ما سألتهم عن نموذج الإنسان المؤمن قد يجيبون بمقولة فرعية هي الصلاة أو الزكاة وهي الأركان أو الطريقة المثالية في الإيمان، في حين ذهب المتصوفة إلى المقولة الجامعة هي أن تعبد الله كأنك تراه استنادا إلى الحديث النّبوي الشريف، أو التي جسّدها تعريفهم للتّصوف بأنه: «**الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق**» وهو التعريف الذي يشكل القطب الدلالي الذي يمكن أن نرجع إليه كل ما قاله المتصوفة، ما يعني أن المتصوّفة خلخلوا الطريقة التي تدرك بها الكلمات، وجاءت كلمة التّصوف باعتبارها المقولة الكليّة التي

---

1- هنري كوربان، الخيال الخلاق عند ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط ط2 سنة 2003، ص114.

يمكن أن ندرك بها المؤمن بطريقة مغايرة. ولذلك نجد أن التّصوّر الجديد بدأ بالبحث عن كيف أكون مع الله وانطلق المتصوفة من «مسلمة بسيطة وعميقة في الوقت نفسه، تغوص بجذورها إلى أهم أحد مبادئ الفينومينولوجيا وهو القصدية intentionnalité والتي محصلتها إعادة ترتيب العلاقة الأبدية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة وفق مبدأ علائقي ومنهجي هو الشعور»[1] وهذا ما يعكس قيام التصوف على بنية تدرجية من حيث المراتب من الزهد إلى المعرفة نحو المركز الذي هو التصوف. والبدء بأضعف العناصر إلى أقواها يعني أن المعرفة أو الرؤية أو المشاهدة هي أكثر تصوفا من الرضا والأنس أو التوبة وهكذا. ومن هنا يكون التنظيم الذاتي لمقولة التصوّف هو الذي يحدّد العلاقات بين تلك العناصر. وقد اكتفى المتصوفة في القرون الأولى بعناصر معيّنة كان الفناء آخرها ثم أضيفت الوقفة عند **النّفري** وبعدها المشاهدة عند **ابن عربي**، ما يعني أن مقولة التّصوّف ليست ثابتة فهي تسمح بدخول عناصر أخرى في كل مرة تعد الأكثر تصوفا وهكذا.

إن الناظر إلى هذه العناصر التي تكوّن المقولة سوف يدرك بأن ليست هناك سمة مشتركة بين العناصر جميعا، غير أن هناك سمات يشترك فيها كل عنصر مع آخر أو مع مجموعة من العناصر؛ فالخوف يشترك مع أمثاله والرجاء مع أمثاله من العناصر ما يعني أن العرفانية الصوفية تقترح نظرة مغايرة للدلالة قائمة على تصوّر جديد لتصنيف معاني الكلمات ودراستها؛ ولذلك ألّفوا كتبا في معاني مصطلحات اعتاد القارئ عليها من قبل لكن تعبر عن طريقة للتخلي عن المعاني المرجعية المألوفة لتترك المجال لدراسة معنى كل لفظة في علاقتها بالمقولة العامة التي هي التصوّف. على الرغم من أن الحدود بين مصطلحات المقامات والأحوال مفترضة، وهي حدود خيالية وقع تصوّرها وتشكيلها ذهنيا،

---

1- انطولوجيا اللغة عند هيدجر، ابراهيم احمد، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، ط1 ص الجزائر/بيروت 2008، ص10.

وإلا ما الفرق بين الزهد والتوبة وبين التوبة والرضا، والخوف والرجاء، والأنس والرضا فكلها متداخلة، وليس لها من الناحية الموضوعية وجود واقعي مرتبط بحالة صرفة لا تخالطها حالة أخرى.

لقد حدد المتصوفة لهذه الأسماء أو المصطلحات أحيزة مفترضة، وجعلوها غير قابلة للتوسيع، وبالتالي، وقع حصر مدلولات هذه المصطلحات في مستوى عال من التجريد.على الرغم من أن كثيرا من الباحثين قد أرجعوا نشأة التصوّف إلى التشيّع الذي كان رد فعل على أهل السنّة، مثلما يرى **حسن حنفي**، الذين سعوا (أي أهل السنة) إلى تثبيت الأمر الواقع، وتثبيت الفكر الأصولي بعد سقوط الأمويين وظهور السّعي إلى تدعيم الدولة وتقنين الفكر ووضع الأصول وتثبيت القواعد، في حين انشغل الشيعة بالمعارضة والسعي إلى التغيير وتثوير العقائد[1].

وإذا سلّمنا بهذا المنطلق، يمكن أن نرى أن المتصوّفة سعوا منذ البداية إلى عملية تثوير العقيدة، وكان من أهم تجليات هذا التّثوير صياغة تصوّر مغاير للعالم في الوقت الذي كان فيه غير المتصوّفة أو المتصوفة الذين عرفوا فيما بعد بأصحاب التصوف السنيّ يشرّعون لقواعد السلوك ثم كان «بروز التأويل في مقابل التنزيل والصعود إلى أعلى في مقابل النّزول إلى أسفل، والتوجّه إلى الله كرد فعل على التّكالب على العالم والرغبة في الشهادة ضد التمسك بالحياة وعشق الآخرة ضد شبق الدنيا وتكوين مجتمع مثالي مدينة الله يقوم على الأبدال والأقطاب بدلا من الدولة الظالمة مدينة الأرض التي تقوم على الجند والشرطة»[2]

كان التأويل مفتاحا لفهم محتويات الدين ومضامينه الرمزية خاصة وأن النص القرآني عرض عوالم معيّنة، وطرائق مختلفة للتوجّه داخل هذه العوالم، ومن ثم أصبح التأويل إدراكا لقضايا العالم عبر مرجعيات النص القرآني كما أصبح تأويل النص هو السيرورة التي يتم بواسطتها اكتشاف أنماط وجود جديدة للذات أمام النص.

---

1- يراجع حسن حنفي، من النص إلى الواقع، ج1، ص303.

2- حسن حنفي، ج1، ص303.

لقد كانت الذاتية هي سمة الفكر الصّوفي وأفق تحليله للعالم والإنسان وكان جوهر ميدان الوصف والتحليل قد بدأ من الإنسان ذاته، والقصد هو محاولة فهم الوحي في الوعي الإنساني، ولكي يتم لهم ذلك جعلوا « الوحي في الشعور كقصد بين اللغة والعالم، بين الكلمة والوجود. عالم الذاتية إذن ليس عالما منغلقا على الذات بل هو عالم منفتح على اللغة التي عبّر بها الوحي من خلالها، ومتّجه نحو التحقّق في العالم، فالوحي قصد متّجه نحو العالم وليس فقط خطابا discours لغويا مطلقا، يدور حول نفسه، أوّله في نهايته ونهايته في أوّله»[1]

وهذا يعني أن المتصوفة بتركيزهم على اللغة واحتوائهم لألفاظ بعينها واشتغالهم عليها قد أدركوا برؤيتهم الذاتية وهي رؤية تأويلية في حقيقتها أن «الوجود الجدير بالفهم هو اللغة، والوجود الجدير بالإدراك هو اللغة، أي أن الوجود لا ينفك عن كينونته اللغوية ولا يمكن إدراكه إلا في المساحة الرمزية والدلالية بوصفها عالما مفتوحا أو أفقا ممتدا، وبتعبير آخر يتبلور الوجود في نطاق اللغة بوصفها شبكة مجازية أو قيمة بلاغية أو صيغة خطابية»[2]

في القرن الرابع وبعد مصرع **الحلاج** جنح المتصوفة إلى الاقتداء بأهل السنة في تشريع التصوف، إن صح التعبير، من أجل تثبيت الفكر الأصولي وهو نوع من التّقريب الذي ساهم في تحويل التصوّف إلى تثوير السلوك بدل تثوير العقيدة، فظهرت الطّرق الصوفية. لكن بعد القرن الخامس حصل **تثبيت التّصور أو تعديله** حيث عاد ابن عربي إلى الحلاج والنفري وحاول تثبيت التّصور الأول الذي تعرّض إلى تحطيم أو تغييب ومحاولة إعطاء التّصور البديل على الرغم

---

1- حسن حنفي من النص إلى الواقع، ج 1، ص28.

2- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء/ بيروت 2002، ص24

من أنه قام على تصوّر القرون الأولى، ولقد حدث التعديل حيث تمت إعادة بناء التّصور عند ابن عربي وفق مبدأ جديد و تم ما يشبه عملية الاستبطان و»البحث عن يقينه المعرفي الخالص» و تحول التصوف إلى «فلسفة نظرية في الأصول تبحث عن اليقين النظري وليس عن التوجه العلمي كما هو الحال»[1] في تصوف القرون الأولى ومن ثم سوف نرى أن **ابن عربي** اشتغل في إطار التّصور الذي وضعه المتصوفة الأوائل ولكن بإحداث حركية في الأولويات النظرية؛ فلم يعد **المقام والحال** القاعدة النظرية الأساسية بقدر ما أصبح **الشهود** كما أحدثوا تحليلاً لبعض المبادئ التي كانت عابرة و التخفيف من رد الفعل السلبي تجاه البعض الآخر، كالحلول والفناء... وذلك من أجل ترتيب أكثر منهجية للمبادئ وللسلوك الصوفي وللحامل اللغوي لها.وهكذا تم نوع من تحريك الأصول الأولى للتصوف نحو مباحث اللغة والخيال باعتبارها من الآليات التي يتمّ بها تأويل العقيدة والسلوك على حدّ سواء، وأصبحت اللغة مبحثا جديدا من مباحث تصوّر العالم بدأ ابن عربي بوضع المفاهيم والمقدّمات له مما يدل على الطابع النظري، ويفصّل بعد ذلك استنادا إلى الخطاب القرآني، على الرغم من أن هذا التّحريك بدأ عند **النّفري** من خلال حديثه عن **اللامنطوق** « الذي لا يعبر عن صمت مطلق أو فجوة معلّقة تحيل إلى تعثّر اللغة وعجز الكلمة، وإنما عن عامل تنظيمي يعيد رسم منحنيات الخطاب العرفاني وفق إيقاع المنطوق الداخلي: الحياة الروحية بما هي تعبير تعترف بالتحام اللغة حول مستحيل النطق به وتقع في هذا الحد الذي يعتبر فيه «ما يمكن التعبير عنه» هو أيضا ما لا يمكن السكوت عنه، مفارقة عجيبة تجعل من الخطاب العرفاني في آن واحد لا إمكانية التعبير» واستحالة الصمت أي التردد indécidable بين اللامنطوق والمنطوق، ففي هذا الفاصل أو البرزخ الجامع بين سيلان اللسان وانسحاب اللغة يجد الخطاب العرفاني مكانه وسبب وجوده»[2]

---

1- حسن حنفي، ص309.

2- تأويلات وتفكيكات، شوقي الزين، ص 92.

عبّر النفري عن هذه الفكرة **بما لا ينقال** /اللامنطوق حين تتسع الرؤيا وتضيق العبارة لتترك المجال للإشارة التي تجسّد المنطوق واللامنطوق في الوقت نفسه[1] «ولعل اعتماد العرفاني على الإشارة يدل لا محالة على أنه ظاهرة لا تقدّم مصطلحا لغويا يمكن تقنينه وتسنينه codifier وتصنيفه في لوحة المعارف... وإنما يتكلّم ويعبّر عن عالمه الرّمزي عبر الجسد: جسد الرمز، جسد العبارة، جسد الإشارة...أي عبر محرك الرغبة والإيروس éros... يتصل الخطاب العرفاني بما يحيط به وينفصل عنه، أي أنه يتكّلم بعبارات قد تكون مألوفة ومتداولة في الخطاب الاجتماعي يسحبها من ألفتها الاجتماعية ويدجّنها لتتماشى مع فضائه المبهم ويطوّعها لتعانق رغبته المتوهّجة بحيث يدل خطابه عن شيء دون الوصول إلى التّعبير عنه»[2] فما رسمه هنا، يشطبه بعد ذلك، وذلك ناتج عن عمليتي التخلّي والتحلّي وعن حاجز الحجب، ولذلك « فالخطاب الصوفي هو خطاب الفقدان؛ أن يفقد السائر كل ما رآه وما كتبه بآثاره، فهو الكائن بين بحر الوجود وشاطئ الجسد»[3]

من هنا، بإمكاننا أن ننظر إلى التصوف باعتباره نظاما رمزيا تشتغل فيه العلامات كمعادلات لطبيعة التجربة الصوفية، ما يعني قيام هذا النظام مثله مثل بقية الأنظمة على سيرورة سيميائة يمكن ملاحظتها من خلال طبيعة الخطاب الصوفي الذي تركه المتصوّفة والذي يجسّد تجربتهم الصوفية التي تبدأ زهدا وتنتهي ولاية وتوريثا للنبوة وبين هاتين المرحلتين يتدرّج الصوفي في الانتقال عبر سيرورة هي المسؤولة عن تشكّل المعنى.

إن التصوف باعتباره نظاما رمزيا دلاليا، هو من أخصب الأنظمة السيميائية في الثقافة العربية؛ لأن كل العلوم والمعارف كالتفسير والنحو والبلاغة والنقد

---

1- راجعي الكتابة والتجربة منصف عبد الحق الفصل الخامس لغة الإشارات وهامش اللغة، ص 137/148.

2- تأويلات وتفكيكات، ص94

3- تأويلات وتفكيكات، ص100

كانت كلها خطابات واصفة، بل إن كلّ الثقافة العربية، باستثناء الشعر، قامت على أساس شرح القرآن أو شرح الشعر في إطار النص القرآني. والخطابات الواصفة هي التي تصف لغة موضوعها اللغة. وهكذا كانت الأنساق المعرفية التي تعرّضنا إليها في البحوث السابقة من سيمياء المعرفة التراثية بمثابة أنساق واصفة قدمت خطابات شارحة للغة الخطاب القرآني. أما التصوف فهو نسق منتج؛ لأن موضوعه لم يكن في البداية هو اللغة وإنما التجربة الروحية باختلاف تسمياتها أخلاقية أو سلوكية أو نفسية أو جمالية مثلما تؤكده التعريفات المتنوعة للتصوف، فهو إذن لم يصف لغة وإنما أنتج خطابا، ولكن هذا لا يعني أنه لم يكن خطابا واصفا وخاصة عند شرّاح التصوف في مراحل معينة من تاريخه. إنه نسق سيمياني لم يتكئ في البداية على خطابات أخرى، وإنما نبع من طبيعة التّجربة المعرفية والروحية للمتصوّفة ومن هنا كثرت تعريفاته التي لا تعبّر في الحقيقة إلا عن مسار تلك التجربة ومن هنا تبدو أهمية السّيميانيات في المساهمة في دراسة التصوّف المرتبط بتجربة متغيّرة قائمة على سيرورة وحركية وتتقاطع مع معارف متعدّدة كالشعر والفلسفة والدين وعلم النفس والاجتماع والأسطورة... إلخ. ولذلك يكتسب صفة العرفانية التي عُنيت بإعادة إنتاج ما سبق وإخراجه من دلالته ومحتواه الأول وإعطائه دلالة أخرى وهذا شأن كل الأنساق الرمزية .

إن النسق الرمزي للتصوف قائم على علامات لكنها من صنف العلامات الفضفاضة على حد تعبير **إيكو** التي يرى أن هذه العلامات «حددت طوال مسيرة تاريخ الفكر بطريقة غامضة وغير قارة الشيء الذي جعل التّعرف عليها بدقة أمرا مستحيلا»[1] ذلك أن الرمزية «تحوّل التجربة إلى فكرة وتحوّل الفكرة إلى صورة بحيث إن الفكرة التي تحتويها الصورة ستظل حية ويصعب الوصول إليها وحتى إذا عبر عنها من خلال كل اللغات، فإنها ستظل مستعصية على

---

1- أمبرتو إيكو العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه ترجمة سعيد بن كراد، مراجعة سعيد الغانمي، منشورات المركز الثقافي العربي/ ا وكلمة الرباط، 2007، ص85.

التعبير»[1] وهذا الرأي ينطبق على النسق الرمزي للتصوف باعتباره تجربة في فهم الذات والوجود وتأويله، بل إن العمليات الذهنية التي تمارسها الذات الصوفية في مواجهتها للعالم متصلة بطريقة فهم الوجود المحيط بها، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن ما نطلق عليه عادة بالرموز الصوفية يشكّل رموزا من نوع مخصوص يقتضي مشاركة من متلق اعتقد المتصوفة أنه لا بد أن يكون مشاركا في التجربة الصوفية ذاتها مما يصعب عملية الكشف عن طبيعة النسق الرمزي للتصوف، في حين تدعونا السيميائيات إلى إمكانية دراسة المعرفة الصوفية من خلال تجلياتها الخطابية والحركية من ذكر ووجد وتواجد وشطح وطقوس نشير إلى بعض مظاهرها وهي:

**رمزية خطاب الجسد**: هو الخطاب الذي يعتمد على نسق من العلامات الدالة التي تصاحب الخطاب اللغوي للمريد قبل الذكر وأثناءه وبعده، حيث يقدّم لنا الخطاب الصوفي الجسد باعتباره معطى له أبعاده المتعدّدة، وقد شكّل خطابا موازيا للخطاب القولي حيث يمكننا تفكيكه ومعرفة موقعه من الخطاب عامة ودوره في الطريقة التي كثيرا ما تلعب دورا في تفجير مكبوتات الجسد، كما أنه بإمكان الجسد أن ينقل الروح والوعي من حالة إلى حالة ومن مقام إلى مقام، ومن فضاء روحاني إلى آخر، فيكون وسيلة لجلب الحالة وتجاوز المقامات والحجب كما قد يكون وسيلة لثبات الصورة.

والعجيب أن الدراسات التي أقيمت حول التّصوف، والطرقية خاصة، أنها عاملت هذا الخطاب الرمزي بكثير من الازدراء، بل وظفته أحيانا كوسيلة للطعن في إسلامية التصوف حين اعتبرته طقوسا تنتمي إلى الميثولوجيا الوثنية أو إلى الدروشة والحق أن دراسة هذا الخطاب يعد مدخلا مهمّا للتعرّف على استراتيجية الطرق الصوفية والمقاصد الكبرى من إنشاء الطرق، والتي من بينها مقصد بناء الإنسان داخل الإنسان وإقامة مملكة الروح على الأرض.

---

1- م.ن. ص.ن

يتحدّث المتصوفة عن هذا الدور للجسد الحاس وعن مختلف الإشارات التي تنتج عن أحاسيس جسدية تشتغل من خلال عاملي الانجذاب والتنافر الخاضعين بدورهما إلى محوري اللذة والألم[1] ويتدخل الجسد بشكل مباشر في إنتاج المعرفة الصوفية. حيث تعتبر «أن الفكر مجسّد la pensée est corporalisée وأن أبنية الإنسان التّصورية مأتاها تجربته الجسدية المادية، بل إن الأبنية التّصورية لا تكتسب كلّ معناها وكلّ قيمتها إلا من خلال الإنسان المادية وإدراكه إدراكا حسّيا لما حوله»[2]

إن اعتبار الجسد في الخطاب الصوفي مكوّنا أساسيا في صياغة العلاقة الروحية مع الله ليس وليد الطرق الحادثة في التصوف وإنما هو الغاية التي سعى إليها المتصوفة الأوائل ويظهر ذلك في تعريفهم للتصوف حيث يعرّفه أبو بكر الشبلي (ت**334**هـ) قائلا: **التصوّف ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك**»[3] فكما هو واضح من هذا التعريف بروز الحواس والأنفاس كوسائط لإقرار التجربة الصّوفية إذا ما أجريت وفق قوانين الضّبط والمراقبة ومن هنا،فرمزية الجسد تتجسّد من خلال وظيفتين أساسيتين: الأولى تأديته دور الحجاب والثانية دور أداة من أدوات ربط مسار العلاقة من بدايتها إلى نهايتها فهو عنصر فعّال في تحقيق عملية الذّكر، فلا عجب أن يبرز الخطاب الصوفي الجسد باعتباره عالما أخذ منه إيحاءاته الرمزية وفعاليته الحقيقية ودوره في تفعيل دور المريد في علاقته بالشيخ وبالطريقة وبالذات الإلهية وكذلك بعالمه الداخلي.وتتحدّد مسالك تشغيل الجسد في مسلكين اثنين يؤدي أحدهما إلى الآخر هما:

**أ- إعدام الجسد ومحو وظائفه المألوفة**: ويستند إلى ما أقرّه كذلك المتصوّفة الأوائل وخاصة شيخ التصوف الإمام الجنيد ت **297** هـ حين قال عن التصوف

---

1- voir Greimas et Jacques fontanille ; semiotique des passions p12.

2- مدخل إلى النحو العرفاني، ص 63.

3- السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، ط3 مكتبة الخانجي القاهرة 1986، ص 340.

«**هو أن يُميتك الحق عنك ويُحييك به**»[1] فمسألة إماتة الجسد جوهر التصوّف نظريا لكنه وجد تحيينا له في الممارسة الصوفية، إذ لا بد للعبور إلى الله من إماتة الجسد والنّفس معا أو حصول ما يسمّى بالذات العينية وهو معنى آخر للفناء؛ ذلك أن هناك تصوّرا واضحا «بأننا لو خلصنا من ذاتنا العينية فقد يكون في هذا بداية لرحلتنا، بل قد يؤدّي بنا إلى أن نجد الطريق إلى ذاتنا الحقيقية وإلى ما نحن حقيقة. فالصوفية كلها تقوم على الاعتقاد بأن المرء إذا فقد ذاته وجد الذات الكلية»[2]

لقد كان لعملية إعدام الجسد دورا في مساعدة المريد على تحريك الذات المريدة وتحويل حالتها الشعورية والعقائدية، فكان الجسد محركا أساسيا لمسار الطريق، ولا عجب مادامت وسيلة المعرفة الأساسية هي الحواس والتّجربة.

الجسد الحاس من جهة هو واسطة الإنسان إلى الروح وفي الوقت نفسه فهو عائق، فمن جهة: يجب على المريد الغسل والتطهّر والتطيّب والتزيّن والجلوس بطريقة معيّنة، ومن جهة أخرى، يجب إبعاد الجسم حتى تعطي للروح الفرصة لكي تمارس حقّها في العبودية، وكأن الدلالة الحقيقية للعبودية متوارية خلف أجسادنا باعتبارها معبرا للعالم المحسوس الذي هو عالم الظواهر أو لكونه أول ما يقبل الانصياع له فينا. ومن هنا نفهم سر جعل **الصمت والصوم والانعزال** من أركان الطريقة عند المتصوفة إلى جانب **الحب والامتثال والذكر والفكر**، ليتأكد أن الجسد في التّصوف يتم النظر إليه باعتباره كيانا مدركا وموضوع إدراك في الوقت نفسه وذلك من أجل الوصول إلى الحقيقة القابعة خلفه ويورد لنا الخطاب الصوفي شكل إعدام العالم المحسوس في هيئة شروط أو محاذير تقدم للمريد مثل عدم شرب الماء والحرص على عدم قعقعة ثوب لبسه أو يلبسه وغلق الباب

---

1- القشيري، أبو القاسم بن هوازن:- الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت. ص 280.

2- جيمس ب كارس، الموت والوجود، ترجمة بدر الديب، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي المشروع القومي للترجمة المجلس الاعلى للثقافة القاهرة 1998، ص 92.

وإغماض العينين وعدم التزحزح من مكان إلى مكان والحركة والعبث باللحية أو الإشارة باليد وألا يكون شبعانا وكلها شروط تدخل المريد السالك في عداد الموتى استنادا إلى ما أسندوه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله : **موتوا قبل أن تموتوا**»[1]

والموت يكون عن الحياة البشرية واللذات الجسمانية والإرادات النفسانية وهو نوع من محاكاة الميّت في ظاهر صفاته لتتحقّق له الحياة في الفناء الكلي والبقاء السرمدي؛ ذلك أن ظاهر صفة الميت أنه لا يرى ولا يتكلّم ولا يتحرّك. وهو، إذا زمّ نفسه وعطّل حواسه صار يشبه الميت والشيطان لا يقصد الميّت، بل يمتد ذلك إلى قطع النّفس إلى ثلاثة أنفاس أو إلى خمسة أو سبعة أو أكثر بحسب القوة والعزم[2]ومن الشروط المساعدة اختيار المكان المظلم لكي لا يتشتت فكره عن ذكره. فالظلمة والسكون وما ينطوي تحت فضاء الموت أو إعدام النفس والعالم المحسوس من حولها « دلالة على المسافة التي على السّالك أن يرحل فيها ليجتاز الفراغ الفاصل بين ما هو إنساني وما هو إلهي»[3]

**ب- إظهار المعاني والطاقات الخفية للجسد:** ليس الإعدام هو نوع من الموت البيولوجي الذي انشغل به أنصار الصراع بين الروح والجسد من الفلاسفة وإنما هو مرحلة أولى من أجل العثور على الخصيصة الإحيائية للجسد المسؤولة عن التناغم الذي يحسّه الصوفي مع الوجود وتجليات الله المختلفة فيه في مرحلة الفناء. ولذلك لا بد من الانتقال من الجسد في ذاته إلى الجسد من أجل الوصول إلى الحقيقة؛ فتغدو إشارات الجسد وسيلة من أجل هذا، فرفع اليدين هو إيهام النفس بتلقي المعرفة الجواب والاستجابة واستحضار الله وكشف الحجب وتلقي الواردات. وإغماض العينين من أجل سد طرق الحواس الظاهرة وفتح حواس

---

1- يراجع عبد الرحمن بن أحمد باش تارزي، غنية المريد في شرح نظم مسائل كلمتي التوحيد، المطبعة الرسمية تونس 1323هـ من ص105 إلى 112 شروط الذاكر.

2 - يراجع غنية المريد، ص 103.

3 - جيمس ب كارس، الموت والوجود، ص 89.

القلب....ولعل في قيام التجربة الصوفية على معطيات التجربة الجسدية الإدراكية هو ما منحها خصوصيتها وأهّل هذه التجربة الجسدية لكي تقنّن وتصبح بمثابة عملية فنّية كما يتجلّى في طقوس الحضرة.

إن طقوس الذكر ذاتها ترتكز في خطاب الطرق الصوفية على مقولات ترتبط بالجسد كما هو الحال أثناء التلقين أو أثناء الذكر، مثل حركة أعضاء الجسد التي لها علاقة بالكلام حيث يتأكّد ارتباطه بوجود الجسد المدرك ليحسّ المريد أن ما يقوله ويردّده أثناء الذّكر يحمل سماته ويُؤكد اندماجه ومساهمته التي تؤكد بدورها وجوده داخل نسق الطريقة الصوفية، وهي إحدى سمات رمزية العرفانية الصوفية التي تقدم نفسها باعتبارها تجربة رمزية بامتياز تبقى قابلة دوما للتأويل ذلك أن «الرمزية تحوّل التّجربة إلى فكرة وتحوّل الفكرة إلى صورة بحيث إن الفكرة التي تحتويها الصّورة ستظل حيّة ويصعب الوصول إليها وحتى إذا عبر عنها من خلال كل اللغات فإنها ستظل مستعصية على التّعبير»[1] ومن هنا جاء استعصاء إفراد العرفانية الصوفية بمبحث خاص في هذا الكتاب وأرجأنا الحديث عنها إلى مبحث مستقل نحاول أن نلم فيه ما استعصيت الإحاطة به.

---

1- أمبرتو إيكو العلامة تحليل المفهوم وتاريخه ترجمة سعيد بن كراد، ص85.

# قائمة المصادر والمراجع

## أولا: باللغة العربية


1. ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1 (تح: محمد محي الدين عبد الحميد)، المكتبة العصرية بيروت: 1987.
2. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في شرح التحرير في أصول الفقه للإمام الكمل بن الهمام، ج1 دار الكتب العلمية، ط2، بيروت 1403/1983.
3. ابن جزي المالكي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، (تح: محمد حسن اسماعيل) دار الكتب العلمية، بيروت ط 1 سنة 2003 .
4. ابن جني، الخصائص، تح محمد علي النجار، ج1، ط2، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، د ت .
5. ابن رشيق أبو الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده،(تح محمد محي الدين عبد الحميد)، ج1، دار الطلائع للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 2006.
6. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، منشورات المكتبة العصرية صيدا، بيروت، د ت.
7. الأخضر جمعي قراءات في التنظير الأدبي والتفكير الأسلوبي عند العرب، إصدارات رابطة إبداع الثقافية الجزائر 2002.
8. ادريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ دار الثقافة. الدار البيضاء 1984.
9. ادريس بن خويا، البحث الدلالي عند الأصوليين ط1، مطبعة بن سالم الأغواط، الجزائر 2009.
10. إدريس حمادي: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، ط1: بيروت/البيضاء 1994.

11. الإسكافي عبد الله محمد الخطيب، كتاب خلق الإنسان، (تح: خضر عواد العكل)، ط1،دار عمان/دار الجيل عمان بيروت 1991.

12. الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، (تح: صلاح بن محمد بن عويضة)، ج1 دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1418/1997.

13. إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2005.

14. أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، (ترجمة:أحمد الصمعي)، ط1،المنظمة العربية للترجمة، بيروت2005.

15. أمبرتو إيكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، (ترجمة: سعيد بنكراد)، المركز الثقافي العربي /كلمة، ط1، الدار البيضاء، 2007.

16. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (تح سيد الجميلي)، ج3.دار الكتاب العربي بيروت 1998.

17. آن روبول وجاك موشلر، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، (تر: سيف الدين دغفوس ومح الشيباني)، ط1المنظمة العربية للترجمة 2003 .

18. الأيجي عضد الدين، شرح مختصر المنتهى الأصولي (تح: محمد حسن اسماعيل)، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 2004.

19. بول ريكو صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، (تر: منذر عياشي، مراجعة:جورج زيناتي)، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، طرابلس، ليبيا،2005.

20. تمام حسان، الأصول، دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، نحو فقه لغة بلاغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.

21. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ط3، عالم الكتب، القاهرة: 1998.

22. توفيق قريرة، المصطلح النحوي وتفكير النحاة العرب، ط1، دار محمد علي

للنشر، كلية الآداب منوبة، تونس،2003 .

23. جابر عصفور، مفهوم الشعر دراسة في التراث النقدي، المركز العربي للثقافة والعلوم القاهرة 1982.

24. جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط2 دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1983.

25. الجاحظ، البيان والتبيين، (تح عبد السلام هارون)، ط2 مكتبة الخانجي، القاهرة 1968.

26. الجاحظ، كتاب الحيوان، (تح عبد السلام هارون)، ج6، ط3،دار الكتاب العربي بيروت 1969 .

27. جاك دريدا الكتابة والاختلاف، (ترجمة فاضل جهاد، تق: محمد علال سيناصر)، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988 .

28. الجرجاني، أسرار البلاغة، (شرح وتحقيق، عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف)، ط1 دار الجيل، بيروت 1991.

29. جميل علوش، ابن الأنباري وجهوده في النحو، الدار العربية للكتاب ليبيا تونس دت.

30. جوليا كريسطيفا، علم النص، (ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم)، دار توبقال المغرب 1991.

31. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، (تح: محمد الحبيب بن خوجة) دار الغرب الإسلامي بيروت 1981 .

32. حامد خليل،المنطق البراغماتي عند شارل ساندرس بيرس دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1996.

33. حسن حنفي، من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم الأصول ط1 دار المدار الإسلامي ج1 بيروت 2005 .

34.حمادي صمود ضمن كتاب «اللغة والفكر» مجالات لغوية الكليات والوسائط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية محمد الخامس سلسلة ندوات رقم3101994.

35.خورخي لويس بورخيس «صنعة الشعر» (ترجمة صالح علماني)، ط1، دار المدى للثقافة والنشر بغداد دمشق بيروت 2007.

36.رشيد بن مالك، مقدمة العدد الثاني من مجلة بحوث سيميائية، مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية، 2006

37.سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.

38.سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1996.

39.سيبويه، أبو بشر عمر بن عثمان بن قنبر،الكتاب، (تحقيق عبد السلام هارون)، دار الجيل، بيروت ط1. ج1.

40.سيزا القاسم، ونصر حامد أبو زيد،وآخرون، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، دار إلياس العصرية، القاهرة،1986.

41.السيوطي المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1986،.

42.السيوطي، صون المنطق، علي سامي النشار، القاهرة 1947.

43.الشافعي، الرسالة، (تح: أحمد محمد شاكر)، المكتبة العلمية، بيروت.

44.الشريف الجرجاني، التعريفات، مؤسّسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع، القاهرة 1938،.

45.صلاح اسماعيل، نظرية المعنى عند غرايس، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

46.طه عبد الرجمن، فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة المركز الثقافي العربي ط1 البيضاء/ بيروت 1995.
47.طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/ بيروت، 1998.
48.طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث،ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2002.
49.عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية بيروت ، 2003.
50.عبد الرحمان الحاج صالح، كراسات المركز، المركز التقني لتطوير اللغة العربية بوزيعة، الجزائر.
51.عبد الرحمن الحاج صالح، السماع اللغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، ط1، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر2007.
52.عبد السلام بن عبد العالي، هايدغر ضد هيجل، التراث والاختلاف، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
53.عبد القادر حسين، أثر النحاة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1975.
54.عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مؤسسة الرسالة: ناشرون، ط1 لبنان2005 .
55.عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، ط 2، لجزائر، 1993.
56.عقاق قادة، في السيميائيات العربية، قراءة في المنجز التراثي، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر 2004.
57.علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1995.

58.فاطمة الوهيبي، نظرية المعنى عند حازم القرطاجني، المركز الثقافي العربي، لبنان / الدار البيضاء ط1 المغرب 2002.

59.محمد توفيق محمد سعد، دلالة الألفاظ عند الأصوليين. دراسة بيانية ناقدة، ط1، مطبعة الأمانة القاهرة 1987.

60.محمد حسين آل ياسين، الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، ط1، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1980.

61.محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، ط1، مطبعة المدينة دار السلام، القاهرة1983..

62.محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر المركز الثقافي العربي الرباط/بيروت 2002 .

63.محمد علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول (تح ابو صعب محمد سعيد البدري) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1997.

64.محمد قاري، سيمياء المعرفة المنطقية، منهج وتطبيقه، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة،2002.

65.محمود أحمد نحلة أصول النحو العربي ، ط1دار العلوم العربية بيروت 1987.

66.مسعود صحراوي، التداولية عند العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ط1 دار الطليعة، بيروت 2005 .

67.مصطفى ناصف، مسؤولية التأويل، ط1،دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الإسكندرية مصر، 2004 .

68.مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الاندلس للطباعة والنشر، ط2 سنة.1981 .

69.منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، ط1 سوريا، 1996.

70.هادي حمادي العبيدي، التوسّع في كتاب سيبويه، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004.

71.هانس جيورج غادمير فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ (ترجمة: محمد شوقي الزين)، منشورات الاختلاف 2002 الجزائر.

72.يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، الاستراتيجية والإجراء، ط1 عالم الكتب الحديث وجدارا للكتاب العالمي عمان، الأردن 2007.

## ثانيا باللغة الفرنسية:

1. A.J. Greimas sémantique structurale recherche de méthode Larousse paris 1972
2. A.J.Greimas et autres. Essais de sémiotique poétique ; larousse :paris ; 1972
3. Greimas ;Courtes ; Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage, hachette 1979 article : tymie
4. A.J.Greimas Du sens Essais sémiotiques ; seuils : 1970
5. Ahmed Moutaouakil Reflexions sur Théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. Publications de la faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat Maroc 1982
6. Claudine Tiercelin , C.S .Peirce et le pragmatisme , Puf Paris 1993
7. Dictionnaire encyclopédique de la pragmatique.

8. Driss Ablali : la sémiotique du texte du discontinu au continu l'Harmattan ; 2003
9. F. Rastier. Sémantique interprétative. Quelques aspects logiques de l'isotopie paris 1986 .
10. .Gerard Genette ; palimpsestes ; la littérature au second degré ; ed ; seuils ; paris 1982.
11. Groupe d'entrevernes .Analyse sémiotique du discours ;hachette 1991
12. Jacques Fontanille, Sémiotique et littérature : PUF 1ere éd 1999
13. Jacques Fontanille .Sémiotique des passions ed le seuil paris 1991
14. Jacques Fontanille . Sémiotique du discours limoges presses universitaire de limoges 1998
15. Julia Kristeva .Recherches pour une sémanalyse éd seuil ;paris1969 .
16. l'argumentation : Presses universitaires de Lyon 1981.
17. Roland Barthes , l'Empire des signes , éditions du seuil 2005
18. Roland Barthes, mythologies, éditions du seuil 1957 -

## المقالات


1. الاستعارة والكناية: الأصول البلاغية للنظريات الدلالية الحديثة -تأليف بريجيت نيرليخ. جامعة نوتنغهام.
2. آمنة بلعلى، سيميائية شارل ساندرس بورس، مجلة آداب عالمية، منشورات اتحاد الكتاب العرب،ع38، سنة2009.
3. عبد الرحمان الحاج صالح، المدرسة الخليلية والدراسات اللسانية في العالم العربي، مجلة الملتقى. الرباط 1987.
4. عبد السلام المسدي، حد اللغة بين المعيار والاستعمال. الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات ع 6 الجامعة التونسية مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية 1986.
5. عبد العزيز احميد، أثر المرجعية الحديثية في المصطلح السيبويهي، مجلة درسايات مصطلحية، العدد الأول 2001 مجلة معهد الدراسات المصطلحية، فاس المغرب.
6. www- info métaphore. Brigitte Nerlich. La métaphore et la métonomie.


## الرسائل والأطروحات


- بلقاسم حسيني، العلامة عند علماء الأصول، رسالة ماجستير، جامعة وهران 1996/1997..
- الطيب دبة، نظام العربية وخصائصه في الدرس اللغوي لعلماء أصول الفقه، رسالة دكتوراه جامعة الجزائر 2007/2008.

# فهرس الموضوعات